من قضايا
الفكر الفلسفي الإسلامي

للأستاذ الدكتور

محمـد البهـي

وزير الأوقاف الأسبق

تقديم

أ.د/ محمود حمدي زقزوق

عضو هيئة كبار العلماء

هدية شوال ١٤٣٩هـ



مجلة إسلامية شهرية يصدرها مجمع البحوث الإسلامية
تأسست عام ١٣٤٩ هـ - ١٩٣١م

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

الأستاذ الدكتور محمد البهي - رحمه الله - من علمائنا الأفذاذ الذين تركوا بصمات واضحة على مسيرة الفكر الإسلامي المعاصر. وقد أثرى المكتبة العربية الإسلامية بإنتاج غزير متعدد الجوانب. ويسرنا أن نقدم له اليوم هذا الكتيب للقراء المهتمين بقضايا الفكر الفلسفي في الإسلام. ويشتمل هذا الكتيب على ثلاثة بحوث عن بعض جوانب فلسفات كل من الفارابي وابن سينا والغزالي.

أما أول هذه البحوث الذي يشكل الفصل الأول من هذا الكتاب فإنه يلقي الضوء على فلسفة الفارابي الموفق والشارح، فقد كان الفارابي يميل إلى التوفيق بين الفلسفة اليونانية والإسلام. ويضرب الدكتور البهي الأمثلة التي توضح ذلك من فلسفة الفارابي في مشكلة الوجود، والتدليل على وجود الله، وخلق الله للعالم، ومهمة الإنسان في الحياة. أما وصف الفارابي بالشارح؛ فلأنه كان يميل إلى التأويل وهو شرح بعض العقائد الإسلامية بما يميل بها نحو بعض الأفكار الفلسفية الإغريقية. ويضرب المؤلف الأمثلة على ذلك بقضية النبوة، والوحي، والقضاء والقدر. وقد كان هدف الفارابي من ذلك كله محاولة تأييد هذه القضايا الإسلامية بالفلسفة. أما مدى نجاحه أو فشله في ذلك فهذا ما يعرضه المؤلف.

أما الفصل الثاني فإنه يتناول مشكلة الألوهية عند ابن سينا والمتكلمين. وقد كان لفلاسفة المسلمين منهج في البحث يختلف عن منهج علماء الكلام المعنيين بالبحث في العقيدة الإسلامية. وهؤلاء بدورهم يختلفون فيما بينهم من أشاعرة ومعتزلة في طريقة

البحــث . وقد اختــار الدكتور البهي قضية الألوهيــة ليعرض بإيجاز وجهات نظر كل من ابن سينا والمعتزلة والأشاعرة .

وإن كان الدكتــور البهــي قــد انتهى من بحثه في هــذا الصدد إلى أن مشــكلة الألوهيــة فــي الجــدل العقلي الإسـلامي بين ابن ســينا والمتكلمين مشــكلة لم توضحها آراء فريق منهم ، ولم يفد الإيمان بــالله عن طريق ما دار فيها من جدل وتعليــلات فائدة إيجابية - فإنه علــى الرغم من ذلك من المفيد في هــذا الصدد لأجيالنا الجديدة أن نطلعها على ما شــغل فلاسفة المســلمين ومفكريهم من قضايا وما قدموه من إجابات ليتضح في النهاية أن ما قدمه القرآن الكريم والسنة الصحيحة في هذا الصدد فيه الجواب الشافي والقول الفصل .

أمــا الفصل الثالــث فقد كتبــه المؤلف عن الفلســفة الأخلاقية والصوفية عند حجة الإسلام الغزالي .

والغزالي شــخصية مختلفة عن كلٍّ من الفارابي وابن سينا . ومن هنــا فختام الكتاب به لــه أهمية خاصة . ويركز المؤلف على وجهة نظر الغزالي في الفضيلة والســبيل إليها وغاية العمل الأخلاقي ، ثم يتحدث بعد ذلك عن الغزالي كمتصوف في أخلاقه .

وقبــل أن ينهــي هذا الفصــل يؤكد أن المحور الــذي تدور حوله الفلســفة الأخلاقية والصوفية للغزالي هــو مجاهدة النفس ورياضة الروح ، وأن أســاس هــذا المحور هو العبادة والاســتقامة ، أما الغاية فهي صفاء النفس والقلب . ونأمل أن يكون في نشــر هذه الفصول فائدة تعود على القراء ، ونسأل الله للمؤلف حسن المثوبة .

والله ولي التوفيق ، ، ،

أ. د. محمود حمدي زقزوق
عضو هيئة كبار العلماء

الفصل الأول
الفارابي الموفق والشارح

مقدمة:

تتلمذ الفارابي على فلسفة «أنطاكية» و«بغداد». وهي فلسفة العصر الهيليني الروماني، انتقلت من الإسكندرية، بعدما مضى عليها هناك قرابة سبعة قرون منذ الميلاد.

وفي الثلاثة قرون الأولى من هذه السبعة سادت فيها مدرسة الأفلاطونية الحديثة. وكان طابعها الانتخاب من المدارس الفلسفية السابقة، ومزج العناصر المنتخبة بعضها ببعض، أو الشرح والتعليق على كتب القدامى السابقين وبالأخص على ما لأفلاطون، وأرسطو.

وقد أضيف إلى مزج العناصر الفلسفية المنتخبة: نوع من الملاءمة بينها وبين المسيحية. وعلى نمط هذه الملاءمة انقسم المسيحيون إلى: اليعاقبة، النساطرة والملكانيين.

أما في الفترة الأخيرة من السبعة قرون الميلادية فقد قام فيها ما يسمى بمدرسة الإسكندرية. وكانت خلفًا للأفلاطونية الحديثة على التراث الفلسفي في هذه المدة. لكن مع اختلاف في اتجاهها يغاير اتجاه سابقتها. فبعد أن كان اتجاه الأفلاطونية الحديثة مركزًا في الناحية الميتافيزيقية من الفلسفة الإغريقية، أي في اتجاه ربما يتنافر مع المسيحية أصبح اهتمام مدرسة الإسكندرية الفلسفية متجهًا إلى بحث العلوم الرياضية والطبيعية من جهة، مع كبت الناحية الميتافيزيقية، أو مع إهمال دراستها على الأقل من جهة أخرى. ولهذا سادت الملاءمة بين اتجاهها واتجاه المسيحية. وربما كان التقرب من الدين ورجاله هو العامل في تعديل اتجاهها في البحث وتحويله من الناحية الإلهية إلى العناية بالعلوم الرياضية والطبيعية.

والأفلاطونية الحديثة التي سبقت مدرسة الإسكندرية، في

مدينة الإِسكندرية كانت ترمي إلى إيجاد وحدة من عناصر الفلسفة الإِغريقية، والديانة الشرقية. ولهذا كان أفلوطين مؤسس هذه المدرسة يتمتع بنظرة احترام شعبية، بجانب تمتعه بمنزلة رفيعة بين العقليين. وهذا الاتجاه لابد أن يوجد تنافرًا بين الوثنية التي اختلطت بالفلسفة الإِغريقية الإِلهية وبين المسيحية.

وهكذا: بعد أن نقلت الفلسفة من أثينا وروما، إلى الإِسكندرية، انصب العمل الفلسفي في الفترتين اللتين عاشت فيهما الفلسفة في مدينة الإِسكندرية في السبعة قرون الأولى بعد الميلاد: على التوفيق والانتخاب. وهو توفيق أو انتخاب من مدارس فلسفية إغريقية، وضم المنتخب بعضه إلى بعض في وحدة واحدة، مع ملاءمة بينه وبين ديانة شعبية، أو بينه وبين المسيحية.

وعندما نقل مركز الفلسفة من الإِسكندرية، إلى أنطاكية، ثم إلى بغداد كانت الفلسفة المنقولة عبارة عن مزيج.

١ – من عدة مدارس إغريقية، وبالأخص من مدرستي: أفلاطون، وأرسطو.

٢ – ومن ديانة أخرى شرقية، أو مسيحية.

وإذا قلنا إن طابع الفلسفة المنقولة كان مزيجًا من الأفلاطونية، والأرسطية والرواقية، والتصوف الشرقي لم يكن ذلك القول غريبًا. فهي في الواقع تمثل كل هذه المدارس، وكل الاتجاهات الثقافية ما بين إنسانية، ودينية، ووثنية.

وعندما وصلت الفلسفة عن طريق المدارس المسيحية في الشرق الأدنى، إلى المسلمين: وصلت إليهم وهي تجمع كل هذه العناصر، لكنها وصلت إليهم مغلفة بغلاف آخر. وصلت إليهم

وقد علتها مسحة صوفية شرقية، وفيها تأييد «بوحدة الأول» وبساطته. ولهذا سُر بها المسلمون أول الأمر، وقدروا فيها «عصمة الحكمة».

ومن أجل ذلك أيضًا استبعدوا أن يكون لحكماء الإغريق مقصد يتعارض مع الإسلام طالما يقولون: «بالوحدة» في العلة الأولى وطالما يرون الزهد طريقًا لسعادة الإنسان وإن أعطى ظاهر عباراتهم ما يفيد هذا التعارض في بعض الأحيان.

ولأن المسلمين استبعدوا هذا القصد من الإغريق حاولوا أن يوفقوا بين: أفلاطون، وأرسطو، عندما تبدو بينهما معارضة، كما حاولوا التوفيق بين فلسفتها من جهة، والإسلام من جهة أخرى، إن أعطى ظاهر النصوص في الجانبين نوعًا من التضارب بينهما.

ولم يكن المسلمون يومئذ على يقين من أن التضارب بين الآراء كان من خصائص الفلسفة المنقولة إليهم، وقد كان كذلك خاصة للفلسفة الإغريقية.

كما لم يدروا: أن «واحد» هذه الفلسفة الذي يعتبر أصل الوجود: معطل وغير فاعل.

وأخيرًا لم يعلموا أن في تصوفها تطرفا يخالف الزهد في الإسلام، فضلًا عن أنها اختلطت بوثنية الديانات البدائية في صورة فكرية راقية. أي في صورة مصقولة عليها سمة العقل، ولها طابع التعليل المنطقي.

أسلوب الفارابي في التوفيق:

والفارابي واحد من مشاهير الفلاسفة المسلمين الذين ظنوا «الحكمة» فيما نقل إليهم من الفلسفة الإغريقية، والذين اعتقدوا

أن عظمـاء الحكماء مـن الإغريق يكاد يسـتحيل عليهم التضارب فيمـا يقولون، وأن حكمتهم يسـتحيل عليها أيضًا: أن تختلف مع الإسـلام. علمًا بأن ما نقل إليهـم ينطوي في واقعه على التضارب. فواقعـه ذو ألـوان عديدة، وفقـط مغطى ببريق يخـدع من لم يقف عليه.

ولحسـن ظنـه بالفلسـفة الإغريقيـة، وليقينـه بعـدم تضارب الفلسـفة مع الإسـلام: دخل التفلسـف على أسـاس «الجمع» بين الآراء الفلسفية، و«التوفيق» فيما يبدو منها مختلفًا بعضه مع بعض أو مع الإسلام.

وإذا كان كتابـه: «الجمـع بيـن رأيـي الحكيميـن: أفلاطـون وأرسـطو»، يصـور جهـده وعملـه العقلـي فـي الجمع بيـن الآراء الفلسفية على العموم. فإن كتابه الآخر: «فصوص الحكم»، يعطي المثـل على توفيق الفارابي الخاص به، والذي يتميز عن طريقه عن أي فيلسوف إسلامي آخر.

وإذا اسـتعرضنا بعـض النمـاذج في هـذا الكتـاب للتوفيق بين الفلسفة والإسـلام فإنا نجد «توفيقه» عبارة عن «ضم» ما للإسلام، إلى ما للفلسفة في «إطار» واحد، بحيث يبدو أن معنى الفلسفة هو معنى ما جاء في الإسلام، في فهمه الخاص لنص الإسلام.

فإذا لم تكن هناك نصوص إسـلامية تسـعفه لتأييد الفلسفة في موضوعـات يـرى الأخذ برأي الفلسـفة فيهـا تأييدًا للإسـلام، أو يـرى أنه مضطـر لقبولها لأنها مـن تتمة الفكرة الفلسـفية، يعمد إلى الشـرح والتأويل، بحيث يلتقي الرأي الفلسـفي مع المشكلة الإسلامية وإن كانت هناك مشقة في هذا الالتقاء.

ولهذا كان عمل الفارابي في فلسفته هو التوفيق بمعنى الضم، والشرح بمعنى التأويل، وما ينسب إلى الفارابي هنا ينسب إلى الكندي قبله، كما ينسب إلى ابن سينا بعده، ولكن ظاهرة «الضم» عند الفارابي لها طابعها الخاص، وهو ذلك الطابع البسيط الذي يودع في ذهن القارئ - في يسر - أن الفلسفة والدين تعبيران عن معنى واحد، رغم ما قد يكون هناك من جفوة، أو رغم ما يكون هناك من تضارب خفي بين الطرفين.

في مشكلة الوجود:

١ - ففي الحديث عن الممكن ووجوده، في الحديث عن العالم والخالق له يقول:

«الماهية المعلولة لا يمتنع وجودها في ذاتها، وإلا لم توجد، ولا يجب وجودها بذاتها، وإلا لم تكن معلولة.

فهي في حد ذاتها ممكنة. وتجب بشرط مبدئها. وتتمتع بشرط لا مبدئها.

فهي في حد ذاتها هالكة. ومن الجهة المنسوبة إلى مبدئها واجبة ضرورة. وكل شيء هالك إلا وجهه».

فيختم الفارابي في هذا «الفص»[1] حديثه عن الممكن في ذاته، وأن وجوده إن وجد، وبقاءه إن بقي بسبب واجب الوجود بذاته، إذ من حيث ذاته غير قائم، يختم هذا بتعبير القرآن عن المخلوقات وهي موجودات هذا العالم، بقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ أي كل شيء هو فان وغير قائم من حيث ذاته، وأما

(١) الفصوص ١٢٧/١٢٨ من المجموع من مؤلفات الفارابي. طبع مطبعة السعادة الطبعة الأولى ١٣٢٥ هـ - ١٩٠٧م.

الله فهــو الباقي وحده. وهذا التعبيــر ورد في الآية الثامنة والثمانين في سورة القصص. وهي:

﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ ۘ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ ۚ لَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾

(القصص: ٨٨)

والفارابي بهذا الضم يوفق بين رأي أرســطو في واجب الوجود، وممكــن الوجود، مــن جهة، وبيــن الله الخالــق، والعوالم الأخرى المخلوقــة لــه من جهة أخــرى، وكأنه يقول: إن ما تشــير إليه هذه الآية من وجود العالم بسبب خلق الله إياه ووجود الله الخالق بذاته: لا يختلف عن وجود الممكن - في نظر أرســطو - بســبب واجب الوجود، ووجود واجب الوجود الممكن بذاته. أحد الأمرين معلول للآخر في وجوده. وكما تؤيد الفلســفة رأي الإسلام في الصلة بين الله الخالق والمخلوقات يؤيد الإســلام رأي الفلســفة في الصلة بين واجب الوجود بذاته، وممكن الوجود بذاته.

وهــذا «الضــم» لانســيابه ويســره يبــدو وكأن مــا ينســب إلى الفلســفة، وكذلك ما ينسب إلى الإســلام: من مصدر واحد وليسا مــن مصدرين مختلفين، مع أنهما كذلك، إذ الله في الإســلام فاعل وخالق، ولكن واجب الوجود بذاته في الفلســفة الأرسطية معشوق لغيره، وليس فاعلًا، فضلًا عن أن يكون خالقًا.

في الدليل على وجود الله:

٢- وفي التدليل على وجود الله يستعير الفارابي من الأفلاطونية الحديثة طريقها فيما يسمى «بالجدل النازل»، «والجدل الصاعد»، وفي الحديث عن ذلك يستأنس بآية قرآنية، وهي قوله تعالى:

﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴾ (فصلت : ٥٣)

ونص حديثه : «فص» :

لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه آيات الصنعة.

ولك أن تعرض عنه، وتلحظ عالم الوجود المحض، وتعلم أنه لابد من وجود الذات.

(أ) فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد.

(ب) وإن اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل.

تعرف بالنزول : أن ليس هذا، ذلك.

وتعرف بالصعود : أن ليس هذا، هذا.

﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴾ (فصلت : ٥٣)

والفارابي كأنه يقول: هناك دليلان على وجود الله:

الدليل الأول:

أن ننظر إلى المخلوقات أو إلى ما يسميه هو : بعالم الخلق وهو عالم يأتي بعد عالم الأمر أو عالم الملائكة، وقبل هذا يكون عالم الربوبية أو عالم الوجود الإلهي - فتشهد في المخلوقات صنعة تدل على صانع لها، وهذا الصانع هو الله تعالى. وهذا الدليل هو دليل تصاعدي : تنتقل من عالم الخلق، إلى الأعلى وهو عالم الوجود الإلهي.

الدليل الثاني:

أن تنظر إلى «الوجود المحض»، أي إلى الوجود من حيث هو وجود، فتصل من هذه النظرة إلى أن هناك واجب الوجود لذاته وهو

الله تعالى. وهو السبب في وجود الممكن ووجوبه، والممكن هو ما بعد الله من عوالم، وهو عالم الأمر أو الملائكة، وعالم الخلق أو المخلوقات وبالأخص الإنسان.

وهذا الدليل على وجود الله دليل تنازلي؛ لأنه من وجود واجب الوجود بذاته: يعرف عالم المخلوقات. والعقل إذن في هذا الدليل ينتقل من الأعلى وهو واجب الوجود بذاته، أو الله، إلى الأدنى وهو وجود واجب الوجود بغيره، أو المخلوقات.

ثم يجعل الآية التي استشهد بها هنا تعطي الطريقتين في الجدل وهما: الصاعد، والنازل، على السواء، فقوله:

﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ﴾

(فصلت: ٥٣)

تشير في تقديره إلى الجدل الصاعد. فأمارات الله في عالم المخلوقات، وفي النفوس البشرية: تعطي الدليل على وجود الله الحق. فهي صنعة. وكل صنعة لابد لها من صانع. والصانع هو الله تعالى، فهو دليل من الأدنى على الأعلى، دليل المخلوقات على الله. وعالم المخلوقات تجلّ لوجود الله فكأنه هو، هو.

وقوله:

﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴾

(فصلت: ٥٣)

تشير في تقديره أيضًا إلى الجدل النازل. وهو الاستدلال بوجود الله على وجود عالم المخلوقات، فالله هو الخالق. وأمارة خلقه في وجود هذا العالم؛ فوجوده شهيد على وجود غيره، وهذا دليل من

الأعلـى على الأدنى، والوجود الأعلى غير الوجود الأدنى ليس هذا ذاك.

وهذا التركيب الفلسفي للفارابي يتكون من عناصر ثلاثة:

(أ) العنصر الأرسـطي: وهو عنصر الواجـب بذاته، والممكن بذاته، وصلة كل منهما بالآخر.

(ب) العنصـر الأفلاطونـي الحديـث: وهـو عنصـر توجيـه الاستدلال بكل منهما على الآخر على أن يكون مرة من الأعلى إلى الأدنى، ومرة أخرى على العكس من الأدنى إلى الأعلى، مع تسمية وجه منهما بالجدل النازل، والآخر بالجدل الصاعد.

(جـ) العنصر الإسلامي، وهو ما جاء في الآية هنا.

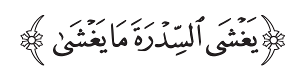
والتوفيق الذي ينسب إليه هنا هو احتواء الآية بعمله الفلسفي على مضمـون العنصرين الأوليـن. وكأن هذين العنصريـن يكونان معنى الآية القرآنية، وكأن القرآن في اعتباره يترجم عن الفلسـفة، وعملية التوفيق هي: عملية «مقدم»، «وقال» في قياس منطقي أرسطي.

في خلق الله للعالم:

٣- وفـي خلق الله للعالم يحكـي الفارابي النمط الأرسـطي في صدور الموجودات، فيقول:

«لحظت «الأحدية» نفسـها فكانت قدرة، فلحظت القدرة فلزم العلم الثاني المشتمل على الكثرة. وهناك عالم الربوبية.

يليهـا عالم الأمر يجري به القلم على اللـوح، فتتكثر الوحدة، حيث:



(النجم: ١٦)

ويلقي الروح والكلمة. وهناك عالم الأمر.

يليها العرش، والكرسي، والسماوات، وما فيها: كل يسبح بحمده، ثم يدور على المبدأ. وهناك عالم الخلق: يلتفت منه إلى عالم الأمر ويأتونه كل فردا»[٢].

﴿ وَكُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ فَرْدًا ﴾

(مريم: ٩٥)

فأرسطو يرى: أن واجب الوجود بذاته: عقل، وأن صدور الممكن عنه يكون عن طريق التعقل. وواجب الوجود بذاته واحد من كل وجه، والكثرة في الوجود تكون بعد ذاته. إذ إنها كثرة الممكن.

وطريق صدور الكثرة في الممكن عن واجب الوجود الواحد من كل وجه هو أن واجب الوجود باعتباره أنه عقل يعقل ذاته أولاً، وعن تعقله لذاته الواحدة ينشأ العقل الأول.

وعندئذ يكون هناك مع واجب الوجود بذاته واجب الوجود بغيره، وهو العقل الأول.

والعقل الأول يعقل واجب الوجود بذاته، ويعقل ذاته كذلك.

وعن طريق تعقله لواجب الوجود بذاته ينشأ عقل ثان، وعن تعقله لذاته ينشأ فلك أول.

والعقل الثاني يعقل الأول قبله، ويعقل ذاته، كما يعقل الفلك الأول، وعن طريق تعقله للعقل الأول ينشأ عقل ثالث.

وعن طريق تعقله لذاته تنشأ نفس الفلك الثاني، وعن طريق تعقله للفلك الأول ينشأ جرم الفلك الثاني.

---

(٢) المجموع: ص١٣٥، ١٣٦.

ويستمر الأمر في نشأة العقول، والأفلاك بنفوسها وأجرامها على هذا النحو: العقل بتعقله عقلا قبله ينشأ عنه عقل آخر، وبتعقله لذاته ينشأ عنه نفس فلك آخر جديد، وبتعقله للفلك قبله ينشأ جرم الفلك، إلى أن تصل العقول إلى العقل الفعال، وتصل الأفلاك إلى فلك القمر.

وهنا ينتهي عالم العقول عند أرسطو وهو عالم ينشأ عن واجب الوجود بذاته، باعتبار أنه عقل، والموجودات التي وجدت حتى الآن بنهاية العقول تكون نوعين من الوجود، تكون:

أولا: نوع واجب الوجود بذاته، وهو واحد أحد.

ثانيا: نوع واجب الوجود بغيره، وهو الممكن الذي يتمثل في عالم العقول والأفلاك.

وهذان النوعان يختلفان كل الاختلاف؛ فبينما أحدهما لا يقبل الكثرة بحال، إذا بالآخر يقبل الكثرة اللانهائية، فضلا عن أن أحدهما لا يحتاج في وجوده إلى غيره، بينما الآخر يحتاج في وجوده أو وقوعه بالفعل إلى غيره.

وآخر عقل في عالم العقول - في تصور أرسطو - وهو العقل الفعال، يتصل بالإنسان في عالم المخلوقات بعد العقول، ويفيض عليه بالأثر.

والفارابي في استعارته للنمط الأرسطي في طريق وجود الموجودات بعد الله، باعتبار أنه حريص على اعتبار الإسلام يعبر عن هذا النمط الأرسطي بتعبير آخر يوفر للإسلام، ما جاء فيه من صفات الله، وبالأخص صفتي: القدرة والعلم، وما جاء فيه كذلك خاصا بالملائكة بعد أن يشارك أرسطو في وحدة الموجود الأول،

وهــو واجب الوجــود بذاته عنده، والله عند الفارابــي، فعبر بلفظ: لحظ بمعنى: علم، بدلا من لفظ: «عقل» الذي اســتخدمه أرسطو؛ لأن الفارابــي لا يســتطيع من الوجهة الإســلامية أن يطلق على الله: «عقــلا» كما صنع أرســطو: ولذا يقــول: لحظت الأحدية نفســها فكانت قدرة.

والمــراد بالأحدية هو الله الواحــد، والمعنى: أن الله لحظ وعلم ذاته، فنشــأت قدرتــه على الخلــق والإيجاد كما يقــول: ولحظت القــدرة «أي ذات الله» فلــزم العلم الثاني المشــتمل علــى الكثرة، وهناك عالم الربوبية، أما العلم الأول فهو علم الله لذاته.

ومن الله وقدرته، وعلمه لذاته: يتكون ما يسميه بعالم الربوبية، وهو يســاوي منطقة الواجب بذاته عند أرســطو، وهو واحد وحدة مطلقــة من كل وجه، والفارابي كان مضطرا إلى أن يخالف أرســطو في مضمون منطقة الله؛ لأن الله كما ورد في القرآن له صفات عديدة منهــا: القدرة، والعلم، ولكنه لــم يذكر بقية الصفات لله كي يلتزم نهج أرســطو في وجود الممكن بعد واجب الوجود بذاته مباشــرة، بنــاء علــى تعقله لذاتــه فالكثرة فــي الممكن بعد واجــب الوجود بذاتــه بنــاء على تعقله، ابتــداء بالعقل الأول إلا أن هذه المســاوقة بين الفارابي وأرســطو لو أخذت حرفيا لكانت قدرة الله «حادثة» أو نشــأت بعد ذاته لا في زمان؛ لأنها نشــأت من علــم الله لذاته، كما كان العقل الأول في نظر أرســطو حادثا؛ لأنه نشأ بعد تعقل واجب الوجــود بذاتــه لذاته، وليس هناك في الإســلام مــن يقول بحدوث صفــات الله، إذ إن العقليين في الجدل الكلامي يرون الصفات عين الذات، والذين يقولون بأنها غير الذات، يرونها قديمة قدم الذات.

وهـذا المأخذ قـد يكون إحدى نتائـج «التوفيق» بين الفلسـفة والإِسـلام الذي يمارسـه الفارابي هنا في كتاب: «فصوص الحكم» ثـم يسـتطرد الفارابي فيذكر ما في الإِسـلام - في تصوره - مسـاوقا لعالم العقول الممكنة، بعد واجب الوجود لذاته، عند أرسـطو وما يراه هنا مسـاوقا للعقول هو الملائكة، والملائكة عنده تكون بعد الله عالمـا آخر أفضل من عالم الإِنسـان، كما تكـون العقول - عند أرسـطو - إلـى العقل الفعـال، عالما آخر أفضل من عالم الإِنسـان، بعـد واجب الوجـود بذاته، فيقـول: «يليها عالم الأمـر يجري به القلم على اللوح فتتكثر الوحدة، حيث يغشـى السـدرة ما يغشى، ويلقي الروح والكلمة وهناك عالم الأمر، وسدرة المنتهى هي الحد الفاصل في نظره بين عالم الملائكة وعالم الإِنسان، وهي الملتقى الذي التقى فيه الرسـول عليه السـلام بجبريل من عالم الخلق إلى عالم الملائكة، وقد أشـار بهذا التعبير إلـى الآية الكريمة في قول الله تعالى:

﴿ وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ﴿١٣﴾ عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ ﴿١٤﴾ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ ﴿١٥﴾ إِذْ يَغْشَى ٱلسِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ ﴿١٦﴾ مَا زَاغَ ٱلْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ ﴾

(النجم: ١٣ - ١٧)

والمعنى الذي يقصده الفارابي من ضم هذه الآية إلى ما يتحدث بـه عـن عالم الأمر هو أن يؤكد أن هناك فصلا بين ما يسـميه بعالم الملائكة أو عالم الأمر، وبين عالم الإِنسان الذي يعيش فيه الرسل - عليهم الصلاة والسـلام - وهو فصل فـي الدرجة والقيمة قبل أن يكـون فصلاً للتمييـز بين عالمين مختلفين في الطبيعة والنشـأة، كما يريد أن يذكر أنه عند سدرة المنتهى يلتقي عالم الروح والسر

والخفاء بعالم الظاهر والشاهد الذي هو عالم الإنسان.

والملائكة عنده عقول مجردة مساوقة للأرسطية، واتصالها بالإنسان العادي بالرؤية المنامية، أما اتصالها بالرسول ففي اليقظة ويعبر عن ذلك في قوله:

«الملائكة صور علمية، جواهرها علوم إبداعية ليست كألواح فيها نقوش أو صدور فيها علوم.

بل هي علوم إبداعية قائمة بذواتها تلحظ الأمر الأعلى فينطبع في هوياتها ما تلحظ وهي مطلقة.

لكن الروح القديسة «وهي روح الرسول» تخاطبها في اليقظة والروح البشرية تعاشرها في النوم[٣].

ويكمل الفارابي خلق الله للعالم بحديثه عن عالم الخلق ـ بعد عالم الربوبية، وعالم الأمر ـ فيقول فيها ما نقلناه عنه سابقا في قضية الخلق:

«يليها العرش، والكرسي، والسماوات وما فيها كل يسبح بحمده ثم يدور على المبدأ «ويعني بالمبدأ: مبدأ الوجود وهو الله».

وهناك عالم الخلق يلتفت منه إلى عالم الأمر ويأتونه كل فردا «أي مجردا عن البدن»، ويشير بقوله: ويأتونه كل فردا: إلى الآية:

﴿ وَنَرِثُهُۥ مَا يَقُولُ وَيَأْتِينَا فَرْدًا ﴾

(مريم: ٨٠)

ولكن معنى كونه «فردا» في الآية: أن الكافر الذي يعتز في دنياه بعصبيته وقوته، وبماله الوفير سيبعث يوم القيامة ويأتي ربه

---

(٣) فصوص الحكم ص ١٤٦.

مجـردا عن القوة والمال معا، أما ما يقصده الفارابي بقوله: ويأتون كل «فردا» أن الناس جميعا ستتجرد عقولهم وأرواحهم من أبدانهم بالمـوت، وتدخـل عالـم العقول بعـد أن تلتفت إليه فـي حياتها، ولكـي يجعـل الغاية من خلق السـماوات وما فيها متأثـرا بالدين، وهي: عبادة الله والتسـبيح بحمده يقول: «كل يسـبح بحمده، ثم يدور على المبدأ» أي أن عبادة السـماوات تتجلى في دورانها حول الله على نحو ما يشرح ذلك في «فص» خاص إذ يقول:

«صلـت السـماء بدورانهـا والأرض برجمانها والماء بسـيلانه والمطر بهطلانه، وقد تصلي له ولا تشعر، ولذكر الله أكبر»[٤]

وخلـق العوالم الثلاثة الآن وهي عالـم الربوبية الذي يتكون من الله وصفاتـه وبالأخـص القـدرة والعلـم، وعالم الملائكـة أو عالم الأمر، وعالم الإنسـان أو عالم الخلق: يساوق في نظر الفارابي: ما يؤثر عن أرسـطو من دائرة واجب الوجود بذاته، ومن دائرة العقول والأفلاك بعده إلى العقل الفعال، وأخيرا من دائرة الإنسان.

والفارق فقط هو:

أن الفارابي يقحم ما للدين في هذه المسـاوقة، فيقحم «القدرة» التي لله في الإسلام، والتي بها الخلق والإيجاد، كما يقحم الملائكة بعد أن يشرحها بأنها جواهر علمية.

بينما أرسـطو لا يصـف واجب الوجـود بذاته عنـده بالوحدة، والوحـدة في نظر عين ذاته ولا يعنيه أن يصفه بالقدرة الخالقية لأن عملية وجوده العالم أو الكثرة الممكنة في نظره هي عملية عشق: هناك عاشـق، وهناك معشـوق، وليسـت عملية خلق وإيجاد، هي

---

(٤) فصوص الحكم ص ١٤٤.

عملية تصويرية تخيلية شعرية، وليست عملية واقعية، هي عملية تبرير لما وجد، وعلى نحو ما كان متصورا في وثنية الإغريق.

في مهمة الإنسان في الحياة:

٤- وفي مهمة الإنسان في الحياة الدنيا يرى الفارابي: التجرد، والتحرر من الحجاب، وهو البدن وغرائزه فيقول:

«إن لك منا غطاء فضلا عن لباسك من البدن، فاجتهد أن ترفع الحجاب وتتجرد، فحينئذ تلحق، فلا تسأل عما تباشره: فإن ألمت فويل لك، وإن سلمت فطوبى لك.

وأنت في بدنك تكون كأنك لست في بدنك، وكأنك في صنع الملكوت.

فترى ما لا عين رأت ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر.

فاتخذ لك عند الحق عهدا، إلى أن تأتيه فردا»[٥]

فإذ يرغب الفارابي الإنسان، وهو من عالم الخلق، أن يرتفع بروحه إلى عالم الأمر فيتجرد عن شهوات البدن في حياته، حتى يحس أنه ليس في بدن، ويعاهد الله على أن يأتيه وحده خاليا من غطاء بدنه يوم يموت، إذ ينصح الفارابي بذلك فإنه يسلك مسلك الأفلاطونية الحديثة عن طريق «جدلها الصاعد».

وهو يوحي للإنسان بالابتعاد عن المادة كمصدر للبشر، والتي هي في نظر هذه المدرسة أصل العالم المحسوس المشاهد، بأن يكبت شهوات البدن، بحيث يعزل أثره تماما على الروح، فيفنى، بينما تبقى الروح فتصعد إلى عالم الأرواح والنفوس فوق هذا العالم المادي، وما تطلبه الأفلاطونية الحديثة هنا بجدلها الصاعد

---

(٥) كتاب فصوص الحكم ص ١٤٣.

يمثل عنصر التصوف الهندي الذي مزجته مع العناصر الفلسفية الإِغريقية في نظامها الفلسفي، كما كان له أثره على المسيحية من قبل في ابتداع الرهبنة.

ولكن الفارابي لكي يؤكد للمسلم أن هذا الطريق يلائم الإِسلام فإِنه يضيف إلى ما نقله عن الأفلاطونية الحديثة: حديثا يروى عن الرسول محمد عليه الصلاة والسلام في وصف الجنة في قوله: «فيها ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر»[٦]

وبذلك يجعل عالم الأمر، وهو فوق عالم الملائكة كما يرى، وفوق عالم الخلق أو عالم الإِنسان: العالم الذي تسكنه النفوس المطمئنة في جنة الله فيه:

وهكذا: الزهد إلى درجة إحساس الإِنسان، بتجرده عن البدن وعدم سيطرة أية غريزة فيه على ذاته، مع ممارسة ذلك ممارسة مستمرة تنفيذا لعهد مع الله: هو في نظر الفارابي الطريق الموصل إلى الجنة وهي المقر في عالم الأمر الذي ينتهي مع عالم الخلق بسدرة المنتهى، ويروى في هذا الشأن حديث في المعراج: «لما بلغ رسول الله ﷺ سدرة المنتهى، قال: انتهى إليها ما يعرج من الأرض وما ينزل من فوق»[٧]

شرح الفارابي:

والفارابي الموفق بين عناصر الأفلاطونية الحديثة من جهة، والإِسلام من جهة أخرى بإِضافة بعض النصوص القرآنية أو بعض الأحاديث النبوية إلى ما يقدم به من الفكرة الفلسفية: يقوم كذلك

(٦) كتاب الترغيب ج ٤ ص ٥٥٨ .

(٧) كتاب التاج ج ٤ ص ٢٥٥.

بملاءمة أخرى جديدة بين الفلسفة الإغريقية ككل وبين الإسلام عندما يشرح بعض العقائد الإسلامية بما يميل بها نحو بعض الفكر الفلسفية.

النبوة:

١- ففي النبوة يتحدث الفارابي:

أولاً، عن النفس الإنسانية، فيضعها موضع الصلة بين عالمين: عالم الأمر، وعالم الخلق، فهي بالروح تنتمي إلى عالم الأمر، بينما بالجسم ينتمي الإنسان إلى عالم الخلق فيقول للإنسان:

«أنت مركب من جوهرين: أحدهما شكل، مصور، مكيف، مقدر، متحرك، ساكن «ويقصد به الجسم أو البدن».

والثاني، مباين للأول في هذه الصفات غير مشارك له في حقيقة الذات: يناله العقل، ويعرض عنه الوهم.

فقد جُمعت «أيها الإنسان» من عالم الخلق، ومن عالم الأمر لأن روحك من أمر ربك، وبدنك من خلق ربك».[٨]

ويتحدث ثانيا بعد ذلك: عن نفس النبي، فيذكر أنها مزودة بخاصة تتميز بها عن النفس العادية إذ هي موهوبة بالتأثير على عالم الخلق الأكبر وهو عالم الإنسان كله، بينما نفس الإنسان العادية يقتصر تأثيرها على ما لها من بدن فقط.

وبالخاصة التي تتميز بها نفس النبي يمكن لها كذلك أن تتلقى عن الملائكة في عالم الأمر ما تبلغه إلى عامة الناس في عالم الخلق، فنفس النبي كما لها القدرة على التأثير في عالم الخلق، لها القدرة أيضا على استطلاع ما في اللوح المحفوظ في عالم الأمر عن طريق

---

(٨) المجموع: صـ ١٤٥.

تبليغ الملائكة وهو في ذلك يقول في عقب النص السابق:

«النبوة مختصة في روحها بقوة قدسية، تذعن لها غريزة عالم الخلق الأكبر كما تذعن لروحك غريزة عالم الخلق الأصغر، فتأتي بمعجزات خارجة عن الجِبّلة والعادات، ولا تصدأ مرآتها...

وذوات الملائكة التي هي الرسل، فتبلغ مما عند الله إلى عامة الخلق»[9] ويضع عندئذ نفس النبي وضع النفس الكلية في نظام أفلوطين المصري المكون من:

(أ) العلة الأولى، أو الخير المطلق.

(ب) العقل.

(جـ) النفس الكلية وهي الواسطة بين عالمين: عالم الخير والعقل، وعالم الإنسان أو عالم الحس والشاهد، ووضع النفس الكلية عنده إذن حلقة الاتصال ولذا فهي تتجه إلى ما فوقها، كما تتجه إلى ما تحتها وهي بذلك تتلقى من فوق، كما تؤثر في تحت.

وكذلك نفس النبي تتلقى عن طريق الملائكة في عالم ما فوقها، وهو عالم الأمر، ما ينطبع فيها كعقول من عالم الربوبية، وتلقي به وتبلغه إلى الناس في عالم الخلق فتتأثر وتؤثر.

وتأثيرها في عالم الخلق بجانب التبليغ قد يكون غير عادي: «فتأتي بمعجزات خارجة عن الجِبّلة والعادات».

الوحي:

٢- وعن «الوحي» وكيف يتم؟ يتحدث الفارابي بقوله: «الملائكة صور علمية جواهرها علوم إبداعية قائمة بذاتها تلحظ

---

(٩) المصدر السابق: صـ ١٤٥.

الأمر الأعلى «وهو ما في عالم الربوبية» فينطبع في هوياتها ما تلحظ وهي مطلقة، لكن الروح القدسية (وهي روح النبي) تخاطبها في اليقظة (أي تخاطب الملائكة).

والروح البشرية وهي الروح العادية للإنسان تعاشرها في النوم.[١٠]

فالوحي نقل ما في عالم الربوبية إلى الرسول بين الناس، عن طريق الملائكة، والملائكة عقول ينقش فيها ما في اللوح المحفوظ وما لدى الملائكة من علم ينطبع في نفس النبي، ونفس النبي بالنسبة لما لدى الملائكة من علم أشبه بمرآة تحكي هذا الذي نقل إليها وانطبع فيها وهي مجلوة دائما لا تصدأ بحال، ولكن مع هذا الانطباع فيها فهي يقظة.

وهكذا الوحي يتكون من عدة مراحل:

المرحلة الأولى: أن علم الله ثابت في اللوح المحفوظ في عالم الربوبية.

المرحلة الثانية: أن ينتقل علم الله في اللوح المحفوظ إلى الملائكة بأن تلحظه الملائكة فينطبع في هوياتها ما تلحظ فهي عقول أو صور علمية وجواهرها علوم إبداعية، والعلوم الإبداعية هي ما في اللوح المحفوظ لصاحب الإبداع وهو الله.

المرحلة الثالثة: أن ينتقل علم الملائكة إلى الرسول في حال يقظته، فينتقش في نفسه، ونفسه عندئذ أشبه بمرآة لا تصدأ، تعكس ما يعرض عليها في دقة، ونفس الرسول خاصة هي التي تتلقى

(١٠) المصدر السابق: صـ ١٤٦.

في حال اليقظة بالملائكة، أما النفس العادية فتعاشرها في النوم.

المرحلة الرابعة: أن يبلغ الرسول علم الله الذي وصله إلى «عامة الخلق».

فقد استعار الفارابي في هذا الشرح: «ثالوث الأفلاطونية الحديثة» وهو: العلة الأولى، والعقل، والنفس الكلية، وجعلها ثلاثة عوالم: عالم الربوبية، وعالم الملائكة، وعالم الخلق تترأسه نفس الرسول.

كما استعار من أرسطو: العقول واستعار وضعها في ترتيب الوجود وهو الوضع الثاني بعد «الأول» أو واجب الوجود بذاته، وجعل الملائكة في الإسلام هي هذه العقول تكون عالما خاصا بها وهو عالم الملائكة.

وبجانب ما أخذه من الأفلاطونية الحديثة، وهو النفس الكلية، جعل نفس الرسول والنبي مساوقة لها بينما النفوس الجزئية عداها تساوق النفوس البشرية، في عالم الخلق.

ويزيد في شرح اتصال الملك بالرسول، عند الوحي إليه بما يقربه من الوارد في بعض الأحاديث الشريفة في الإسلام فيقول:

للملائكة ذوات حقيقية ولها ذوات بحسب القياس إلى الناس، فأما ذواتها الحقيقية فأمرية «أى تنتسب إلى عالم الأمر» وإنما يلاقيها من القوى البشرية الروح الإنسانية القدسية «وهي روح النبي» ، فإذا تخاطبتا: انجذب الحس الباطن الظاهر «فى الروح القدسية» إلى «فوق» وهو عالم الأمر فيتمثل لها من الملك صورة بحسب ما تحتملها فترى ملكا على غير صورته، وتسمع كلامه بعد ما هو وحي.

والوحي لوح من مراد الملك للروح الإنسانية بلا واسطة، وذلك هو الكلام الحقيقي.

فإذا عجز المخاطب عن مس المخاطب بباطنه مس الخاتم الشمع تجعله مثل نفسه، اتخذ فيما بين الباطنين سفيرا من الظاهرين فتكلم بالصوت، أو كتب أو أشار.

وإذا كان المخاطب روحا لا حجاب بينه وبين الروح اطلع عليه اطلاع الشمس على الماء الصافي فانتقش منه، لكن التنقش في الروح من شأنه أن يسبح إلى الحس الباطن إذا كان قويا ، فينطبع في القوة المذكورة فيشاهد فيكون الموحى إليه يتصل بالملك بباطنه ويتلقى وحيه الكلي بباطنه، ثم يتمثل للملك صورة محسوسة، ولكلامه أصوات مسموعة فيكون الملك والوحي يتأدى كل منهما إلى قواه المدركة من وجهين ويعرض للقوى الحسية شبه الدهش، وللموحى إليه شبه الغشي، ثم يرى الموحي إليه ويشاهد».[١١]

ويعتقد الفارابي أنه بذلك يشرح وحي الملك إلى الرسول بعلم الله شرحا فلسفيا أو منطقيا، ولكنه شرح قائم على افتراض: أن الملائكة عقول، وعلى أنها مع ذلك تستطيع التشكيل في صور عديدة، وأن اللقاء بينها وبين الرسول لقاء روحي أو باطني.

بينما أن الدخول في أن الملائكة عقول يحد من تشكلها أو يحول دونه، فالعقل ليست له وظيفة في الفلسفة سوى الإدراك اللهم إلا إذا قصد الفارابي بالعقل: الموجود اللامادي، ولكن عندئذ لا يتشكل في صور مادية يراها الموحى إليه.

وبعض ما ورد في كتب السيرة من أن رسول الله ﷺ سمع ـ وهو

(١١) فصوص الحكم: صـ ١٦٢.

خارج من غار حراء ـ صوتا من السماء يقول : يا محمد ! أنت رسول الله وأنا جبريل قال : فرفعت رأسي إلى السماء أنظر ، فإذا جبريل في صورة رجل صاف قدميه في أفق السماء يقول : يا محمد ! أنت رسول الله وأنا جبريل قال : فوقفت أنظر إليه فما أتقدم وما أتأخر ، وجعلت أصرف وجهي عنه في آفاق السماء ، قال : فلا أنظر في ناحية إلا رأيته كذلك . إلخ [١٢]

مثل هذا الذي يوجد في كتب السير هو الذي يحمل الفارابي على أن يأخذ في جانب الملائكة القدرة على التشكل في صور مادية عديدة ، فإذا التزم كذلك أن يأخذ مما ورد في الأرسطية من فكرة العقول بعد واجب الوجود بذاته ، مساوقة لها فإنه لا شك سيواجه على الأقل لبسا ، إن لم يكن تناقضًا فيما يوفق بين أطرافه .

القضاء والقدر:

٣- وعن القضاء والقدر : يذكر الفارابي الفرق بينهما أولاً فيرى أن القضاء هو مضمون أمر الله كله وأن القدر هو تنزيله في تدرج وحصوله على الوجود تباعًا ، ثم يوضح كيفية ذلك ، ويضطر إلى قبول اعتبار مسميات ما ورد في الدين من أسماء مثل : القلم ، واللوح ، والكتابة ، عقولا لأنها تتبع عالم الأمر الذي هو فوق عالم الخلق ويقول :

«لا تظن أن القلم آلة جمادية ، واللوح بسط مسطح ، والكتابة نقش مرقوم»

بل القلم ملك روحاني ، واللوح ملك روحاني ، والكتابة تصوير الحقائق

فالقلم يتلقى ما في الأمر من المعاني ، ويستودعه اللوح بالكتابة

---

(١٢) السيرة النبوية لابن هشام إخراج الأستاذ مصطفى السقا جـ١ الطبعة الثانية صـ ٢٣٧.

الروحانية فينبعث القضاء من القلم، والتقدير من اللوح.

أما القضاء فيشتمل على أمره الواحد، والتقدير يشتمل على مضمون التنزيل بقدر معلوم، ومنها يسبح إلى الملائكة التي في السماوات، ثم يفيض إلى الملائكة التي في الأرضين، ثم يحصل المقدر في الوجود. (١٣)

ولا شك أن شرح الفارابي هنا للقضاء والقدر على النحو الذي يذكره لا يساعد إطلاقا على فهم الدين، فالدين للعامة والخاصة على السواء، ولكن الدين هنا بشرح الفارابي يكاد يكون وقفا على فهم بعض الخاصة الذين يستعينون في فهم ما يذكره هنا بدراسة دقيقة للعناصر الفلسفية التي تجمعت في إطار واحد وأقبل عليها الفارابي يختار منها ما يريد كما يستعينون بموقف سليم مما ورد في الدين من أسماء ومسميات لموجودات عليا وهو موقف التوقف عن تفصيل ما لا يستطيع الإنسان تفصيله بحكم محدوديته بالمحسوس الذي يدركه بحواسه.

الرأي:

والفارابي في شرحه لما يشرحه من قضايا دينية هنا: كالوحي، والنبوة، والقضاء والقدر: لا يبغي الإساءة إلى الدين وإنما يحاول أن يؤيدها بالفلسفة، كما يدعي دائمًا من الموفقين بين الفلسفة والدين في اليهودية والمسيحية والإسلام، ولكن الإيمان وحده هو السبيل إلى الدعوة وإلى قبول مثل هذه القضايا، وهو الطريق الأسلم في تجنب الحيرة والمتاهات التي يقع فيها تصور الإنسان وتخيلاته إذا ما تناولها بالعمل العقلي.

---

(١٣) فصوص الحكم: صـ ١٦٤.

إن إقبال الفارابي على الفلسفة التي وجدت في بغداد بعد أنطاكية كان إقبالا مندفعا فيه بحسن الظن «بالحكمة» جعله يتصور: أن من الخير والبركة للإسلام أن يلائم بينه وبين مبادئها أو أفكارها الرئيسية، ولكن في الوقت ذاته لم يستطع أن يقيم هذه الفلسفة تقييما موضوعيا قبل أن يحاول الملاءمة والتوفيق بينها وبين الإسلام أو قبل أن يحاول شرح بعض قضايا الإسلام الغيبية شرحا فلسفيا إذ لو قيّم هذه الفلسفة من الوجهة الموضوعية لانكشف له: أنها «وثنية» في صورة عقلية غلفت بها وكتابنا: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي[١٤] يوضح القيمة الموضوعية للمدارس الفلسفية التي نشأت في أثينا، ومرت بروما، واستقرت في الإسكندرية بعض قرون، ثم انتقلت إلى سوريا، فبغداد كما يوضح أثر العمل الفلسفي لفلاسفة المسلمين على الإسلام في تعقيد عقيدته وأحاطتها بمناقشات تبعد عن روح التدين والعمل بالإسلام كمنهج لحياة الإنسان.

ولكي يقف القارئ على صورة من مناقشات الفارابي الغيبية نعرض لمفهوم ورد في القرآن، وارتبطت به عدة تصورات سابقة على الإسلام أكثرها ينتمي إلى الكهانة أو إلى الخرافة، وهو مفهوم: «الجن» وهي مناقشات أو توضيحات تزيده غموضا.

فقد جاء في كتابه: «المسائل الفلسفية والأجوبة عنها»[١٥] أنه سئل فيما رآه بعض العوام في معنى: «الجن»، وسأله عن ماهيته، فقال: «الجن» حي، غير ناطق، غير مائت، وذلك على ما توجبه

(١٤) الطبعة الخامسة: بيروت ١٣٩١هـ ـ ١٩٧٢م دار الفكر.

(١٥) صفحة: ٩٠.

القسمة، «العقلية» التي يتبين منها حد الإِنسان، المعروف عند الناس أعني: الحي الناطق المائت وذلك أن الحي:

١- «منه ناطق، غير مائت، وهو الملك.

٢- ومنه غير ناطق، مائت، وهو البهائم.

٣- ومنه غير ناطق، غير مائت، وهو الجن.

فقال السائل: الذي هو في القرآن مناقض لهذا وهو قوله:

﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا﴾

(الجن: ١)

والذي هو غير ناطق كيف يسمع؟ وكيف يقول؟

فقال الفارابي: ليس بمناقض! وذلك أن السمع، والقول، يمكن أن يوجد للحي من حيث هو حي؛ لأن القول والتلفظ غير التمييز الذي هو النطق، وترى كثيرًا من البهائم لا قول لها وهي حية وصوت الإِنسان مع هذه المقاطع هو له طبيعي من حيث هو حي بهذا النوع، كما أن صوت كل نوع من أنواع الحي لا يشبه صوت غيره من الأنواع كذلك هذا الصوت بهذه المقاطع، الذي للإِنسان مخالف الأصوات غيره من أنواع الحيوان.

وأما قولنا غير مائت «أي لا يجوز عليه الموت» فالقرآن يدل بذلك قوله تعالى:

﴿قَالَ رَبِّ فَأَنظِرْنِي إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴿٣٦﴾ قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ﴾

(الحجر: ٣٦، ٣٧)

فالفارابي يشرح الجن بناء عن مقابلته الجن: للإِنسان والملك والحيوان، وطالما الإِنسان ناطق، مائت «أي يجوز عليه الموت» والملك ناطق غير مائت «أي لا يجوز عليه الموت» والحيوان، غير

ناطـق، مائت فالجن «المقابل لهذه الثلاثـة طبعا غير ناطق، وغير مائت «أي لا يجوز عليه الموت».

فالجـن يخالف الملـك بأنه غير ناطق، ويشـترك معه في أنه لا يجـوز عليـه الموت فهل هـذا هو واقع أمـره؟ أم أنـه فقط منطوق القسـمة العقلية بين الأنـواع الأربعة من الموجـودات التي جعلها متقابلة.

ثم في نهاية النص المنقول عنها هنا: يستدل على أن الجن غير مائت بقول الله تعالى:

﴿ قَالَ رَبِّ فَأَنظِرْنِيٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴿٣٦﴾ قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ ٱلْمُنظَرِينَ ﴾

فهل هذا النص القرآني في الشيطان، أم في «الجن»؟

وهل الفارابي يرى: «الجن»، و«الشيطان»: موجودًا واحدًا؟

إن الفارابي غلب عليه «تغليب» القسمة العقلية المجردة، على الواقع أو على اتجاه القرآن في تحديد المفاهيم الأربعة التي جاءت فيه. وهي: الإنس، والملك، والجن، والشيطان، ولم تكن البهائم من بين هذه المفاهيم.

وإذا أطلق الإنس على المعهود، فالجن يطلق على المستخفي أو غير المعهود، وما ورد في قول الله تعالى:

﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ ٱسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ فَقَالُوٓا۟ إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا ﴿١﴾ يَهْدِيٓ إِلَى ٱلرُّشْدِ فَـَٔامَنَّا بِهِۦ ۖ وَلَن نُّشْرِكَ بِرَبِّنَآ أَحَدًا ﴾

(الجن: ١، ٢)

يشير إلى ما جاء في سورة الأحقاف في قول الله تعالى:

﴿وَإِذْ صَرَفْنَآ إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقُرْءَانَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ

﴿قَالُوٓاْ أَنصِتُواْۖ فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوۡاْ إِلَىٰ قَوۡمِهِم مُّنذِرِينَ ٢٩ قَالُواْ يَٰقَوۡمَنَآ إِنَّا سَمِعۡنَا كِتَٰبًا أُنزِلَ مِنۢ بَعۡدِ مُوسَىٰ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ يَهۡدِيٓ إِلَى ٱلۡحَقِّ وَإِلَىٰ طَرِيقٖ مُّسۡتَقِيمٖ ٣٠ يَٰقَوۡمَنَآ أَجِيبُواْ دَاعِيَ ٱللَّهِ وَءَامِنُواْ بِهِۦ يَغۡفِرۡ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمۡ وَيُجِرۡكُم مِّنۡ عَذَابٍ أَلِيمٖ﴾

(الأحقاف : ٢٩ - ٣١)

وما جاء في هذه الآيات الثلاث يتعلق ببعض المشركين الذين قدموا من يثرب إلى مكة في موسم الحج، ويجاورون اليهود هناك وسمعوا عن دعوة الرسول بمكة فذهبوا إليه واستمعوا إلى القرآن وآمنوا به، ثم عادوا إلى يثرب مؤمنين غير مشركين يدعون إلى الإسلام. وهؤلاء كانوا نواة «الأنصار» في يثرب هاجر إليهم مناصرين لدينه ومبايعين له على المحافظة على حياته بينهم.

وسماهم القرآن في قوله: ﴿نَفَرٗا مِّنَ ٱلۡجِنِّ﴾

يقصد أنهم غير معهودين إليه - عليه السلام - إذ لم يكونوا مقيمين في مكة ومترددين عليه، كما كان يفعل المكيون.

فمفهوم «الجن» - وهو غير المعهود - يطلق على الإنس، وعلى الملك على السواء. وليست له حقيقة مستقلة عنهما.

والشيطان، وهو إبليس ملك، من الملائكة كما جاء في قوله تعالى:

﴿وَلَقَدۡ خَلَقۡنَٰكُمۡ ثُمَّ صَوَّرۡنَٰكُمۡ ثُمَّ قُلۡنَا لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ ٱسۡجُدُواْ لِأٓدَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبۡلِيسَ لَمۡ يَكُن مِّنَ ٱلسَّٰجِدِينَ ١١ قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسۡجُدَ إِذۡ أَمَرۡتُكَۖ قَالَ أَنَا۠ خَيۡرٞ مِّنۡهُ خَلَقۡتَنِي مِن نَّارٖ وَخَلَقۡتَهُۥ مِن طِينٖ﴾

(الأعراف : ١١ ، ١٢)

فإبليس ملك. ولا تتغير طبيعته بسبب العصيان. كما لا يتغير الإنسان في طبيعته بسبب الكفر وعدم الإيمان بالله.

والشياطين - بالجمع - هم الأشرار من الناس. وهم أولاد إبليس بالولاء. وليس بالنسب. فإبليس كملك لا ينسل، ولا يموت. وتكثر الشياطين بالغواية والخضوع للشهوة والهوى، وليس بالولادة والنسل.

فلم يكن شرح الفارابي «للجن»: متلائمًا مع القرآن، ولا موضحًا لحقيقة غيبية توضيحًا مقنعًا. بل كان إضافة إلى تعقيد وتلبيس سبقته به الخرافات والكهانة قبل الإسلام من أن الجن عفريت يأتي بخارق الأعمال ويزود الكهان بعلم الغيب بصعوده إلى السماء الدنيا وتصنته لحديث الملائكة:

﴿ وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ ﴾

(الجن : ٩)

إن الدراسة الموضوعية هي دائمًا الأسلوب الذي يكشف عن الحق والباطل في ذاته. والإمالة بأي موضوع إلى موضوع آخر في البحث إن لم يوقع الباحث في أخطاء، فيتركه على الأقل في لبس وإبهام. والتوفيق بين الفلسفة والدين صورة من هذه الإمالة التي توصل إلى اللبس والإبهام، على الأقل.

والله المستعان، وهو الموفق للصواب.

الفصل الثاني
مُشْكِلة الأُلُوهِيَّة
بَيْنَ ابْنِ سيْنا والمتكلِّمِين[١٦]

(١٦) محاضـرة ألقيت في الاحتفال الألفي لابن سينا في بغداد، من ٢٠- ٢٨ / مارس سنة ١٩٥٢م.

مقدمة:

إن الوضع التاريخي لتسلسل فكرة الألوهية في الأمة الإسلامية منذ حاول العلماء المسلمون معالجتها والتعبير عن تصور الإنسان المسلم لذات الله تعالى يقضي بأن يكون عنوان هذه المحاضرة: «ابن سينا بين المعتزلة والأشاعرة»، أو: «ابن سينا بين المتكلمين في مشكلة الألوهية» لأن رجال الاعتزال في صورهم المختلفة هم الذين ابتدعوا الصنعة العقلية حول «الله» وأنشأوا ما يسمى بالجدل الكلامي، أو ما يعرف أيضًا بـ «علم أصول الدين».

وبعد تأسيس الصنعة العقلية في الجانب الإلهي على يد رجال المعتزلة ظهر في أفق هذه الصنعة فلاسفة المسلمين، وظهر جدلهم العقلي، وامتاز هذا الجدل بالاستئناس أو الاعتماد على الفكر الإغريقي، وعلى أسلوبه في المحاجة كذلك.

ثم تكونت المدرسة الأشعرية واختطت لنفسها منهجًا يقوم على توجيه علم العقيدة توجيهًا يحاول جمع لباب الملة على رأي واحد في الاعتقاد في الله، وفي الوقت نفسه حد من سيطرة الاتجاه العقلي في شرح ذات الله تعالى، وسواء أخذ رجال هذه المدرسة أنفسهم بالتزام هذا المنهج أو خالفوه في بعض أطوارها فقد رسمت لنفسها هذا المنهج منذ انشق مؤسسها أبو الحسن الأشعري عن أهل الاعتزال، رجال بيئته الثقافية والمذهبية الأولى. وقام من بعده الغزالي يهاجم في كتابه «التهافت» ابن سينا ممثلا للفلاسفة المسلمين، وكذا يهاجم أرسطو ممثلا للفكر الإغريقى.

ففلاسفة المسلمين في المشرق ومن بينهم – أو في مقدمتهم

– ابن سينا وسط في الوضع الزمني بين رجال الاعتزال من جانب، أو كما يلقبهم بعض المستشرقين أمثال جولد زيهر وماكس هورتن – بأحرار الفكر في الإسلام، وبين الأشاعرة من جانب آخر، أو كما يسمون أنفسهم بأهل السلف وهم أولئكم الذين يبتعدون عن التأويل بله الاعتماد على الفكر الدخيل في شرح ذات الباري وصفاته.

لكن لأن أهل الاعتزال كرجال المدرسة الأشعرية سواء – هدفوا في صنعتهم في المحاجة، وفي جدلهم الإنساني إلى «الدفاع عن العقيدة» تميزوا عن ابن سينا وسابقيه ولاحقيه ممن يعرفون بالفلاسفة المسلمين، إذ إن هؤلاء حاولوا في عملهم العقلي التوفيق والملاءمة بين الفكر الدخيل في أصل العالم وعلة الوجود من جانب، وتعاليم الإسلام في الله من جانب آخر.

وأصبح فلاسفة المسلمين، تبعًا لهذا في وضع متقابل مع المتكلمين، وإن كانت الغاية الأخيرة لهم جميعًا صيانة ذات الله عن أن يساء تصورها من قبل الإنسان المعتقد. لكن طريق المتكلمين في جملته أشبه بدفع ورد عنه، وطريق الفلاسفة أشبه بضم وجمع إليه.

ولأن التقابل بين المتكلمين والفلاسفة في معالجة التراث العقلي الإسلامي وعرضه على هذا النحو آثرنا أن يكون عنوان المحاضرة: «مشكلة الألوهية بين ابن سينا والمتكلمين».

ولنعرض رأي ابن سينا – ممثلا لفلاسفة المسلمين في المشرق في هذه المشكلة، ثم نتبعه برأي المتكلمين ما بين معتزلة وأشاعرة بما يعد معبرًا عن الطابع العام لكل فريق منهم.

الفلسفة الإسلامية الإلهية:

لم تكن فلسفة المسلمين التي تعالج تحت عنوان: «الفلسفة الإسلامية الإلهية» هي فلسفة مدرسة إغريقية بعينها فيما بعد الطبيعة ولا هي خلاصة المدارس الإغريقية في هذا الجانب مجتمعة كما لم تكن آراء الإسلام صرفا بل هي محاولات عقلية ربطت بين فكر مختلفة: يونانية، وشرقية، ومنطقية، وتصوفية، وتعاليم دينية متنوعة: مسيحية وإسلامية.

وتاريخ الفلسفة يتحدث في وضوح عن عملية التوفيق التي سادت طابع التفلسف الإنساني على أثر ضعف «الأصالة» أو «الإمامة» في المدارس الفلسفية الإغريقية بوفاة أرسطو، وعلى الأخص منذ القرن الأول قبل الميلاد على عهد (فيلون اليهودي) إلى أن ظهرت الفلسفة في بغداد عاصمة الخلافة الإسلامية، وظهر حملة هذه الفلسفة بآرائهم في كثيرمن جوانب الوجود بعد منتصف القرن الثامن الميلادي تقريبًا، وهي لم تظهر في بغداد في هذا الوقت إلا بعد أن مرت بمدينة الإسكندرية وأقامت بها طويلا أكثر من أربعة قرون، وانتقلت إلى الشرق الأدنى واستقرت به أيضًا فترة طويلة في مدارسه التي أشهرها: «الرها» و«نصيبين» كما لم تصل إلى بغداد أيضًا إلا وقد التأمت فيها عناصر مختلفة من الفكر الإغريقي على تنوع مدارسه، ومن الديانات الشعبية «الوثنية» والمسيحية، وكذا من التصوف الشرقي والشروح العقلية لبعض الديانات الآرية.

و«التوفيق» الذي يعد ظاهرة أو طابعًا للتفلسف الإنساني بعد اضمحلال عصر الإمامة أو ما يسمى بعصر النظام الفلسفي

(Philosophy) وبعد مرور الفترة التالية له وهي فترة الشرح والتعليق على كثير من كتب زعماء المدارس الفلسفية، هذا التوفيق يعتمد أكثر ما يعتمد على التأويل العقلي عندما يبدو التعارض بين فكرة فلسفية لمدرسة معروفة، وفكرة أخرى لمدرسة ثانية أو بين فكرة إنسانية على العموم وبعض التعاليم الدينية: سماوية أو غير سماوية.

اشتغل بالفلسفة الدخلية -ولكثير من كتبها هذا الطابع الذي ذكرناه- عدد وفير من علماء المسلمين، بعد أن نقلت مصادرها إلى اللغة العربية عن طريق كثير من الأطباء والحكماء وغير المسلمين، ثم فيما بعد عن طريق بعض المسلمين والفلاسفة في الجماعة الإسلامية هم إذن ذلك النفر من هؤلاء العلماء الذين اتسعت صدورهم لهذه الثقافة الفلسفية، ولم يروا فيها ما يحرج إيمانهم بعقيدتهم في الله.

***

-١-

عمل ابن سينا في الجانب الإلهي يعد الصورة الأخيرة للفلسفة الإسلامية الإلهية في المشرق وهي صورة تتميز بالوضوح وكثرة الشرح والتعليل والبرهنة، وإن لم يختلف عمله هذا في الجوهر والمنهج عن عمل فيلسوف إسلامي مشرقي آخر قبله كالكندي، والفارابي.

ابن سينا – كواحد من الفلاسفة الإسلاميين في القرون الوسطى قبل الفلسفة الدخلية حتى في جانب ما بعد الطبيعة على أنها حكمة تكاد تكون معصومة عن الخطأ، ولم يتخل في الوقت نفسه عن اعتقاده بالإسلام، ورغب في أن يضيف إلى كونه معتقدًا به كونه مؤيدًا له من جهة العقل «الفلسفة».

وبدا له أنه إذا اتفقت الحكمة والوحي كان ما اتفقا عليه مؤكدًا في الصحة، ويقينيًا المعرفة، وكذلك بدا لغيره من الفلاسفة الدينيين مثل ما بدا له في هذا الشأن أمثال: فيلون اليهودي، ويحيى النحوي المسيحي، والفارابي المسلم.

ورأى ابن سينا في الله تبعًا لذلك ملتقى لرأي الحكمة ورأي الدين معًا وبعبارة أخرى هو جمع لعدة عناصر مختلفة بعضها يتصل بالمدارس الفلسفية القديمة والبعض الآخر يتصل بطبيعة الأديان، ومن بينها الإسلام.

و«الله» في نظر ابن سينا: واجب الوجود، خير مطلق، فاض عنه غيره، خالق قادر – مريد – عالم السماوات والأرض، إلى آخر ما يوصف به:

١ – واجب الوجود: رمز للفكرة الأرسطية في العلة الأولى.

٢ – الخير المطلق: رمز للفكرة الأفلاطونية في المثال الأعلى.

٣ – فاض عنه غيره: وصف للطبيعة العليا في رأي الأفلاطونية الحديثة.

٤ – خالق قادر، لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء، من أوصاف الله تعالى في القرآن الكريم.

هل تنسجم هذه الضروب الأربعة من ضروب الوصف التي جمعها ابن سينا في شرحه لذات الله بعضها مع بعض؟

أما واجب الوجود فهو تعبير لأرسطو يتضمن أنه الوجود الذي يحكم العقل بضرورته من نفسه، وأن ما صدقه غير مفتقر في وجوده إلى غيره، كما أنه غير منتظر له حالة أخرى ووصف آخر، لم يكن له أول الأمر، فهو قائم بنفسه، مستغن عن غيره، وثابت لا يتغير، وهو لهذا كامل كل الكمال.

كما يتضمن أن ما عداه في الوجود راجع في وجوده إليه، فهو أقل كمالا منه لذلك، وأخيرًا يتضمن وحدة الذات التي هي «ما صدقه» وحدة في حقيقة أمرها وفي مفهومها، فوحدتها من كل وجه، وهي لذلك ليست ذاتين فأكثر، وليست مركبة في تصور الذهن إياها من جزأين فأكثر.

وما يتضمنه واجب الوجود على هذا النحو إذا وضع في جواره في وصف العلة الأولى في وصف الله ما ينسب إلى أفلاطون في تحديد المثال الأعلى عنده من أنه: الخير المطلق، ربما يبدو أن ليس بين النوعين ما يتعارض بعضه مع بعض. لكن بعد التأمل

قليـلاً يتضـح أن وصف العلـة الأولى بالخير أو بـأي وصف آخر بعـد إثبات أنها واجبة الوجود ضعيف الانسـجام أو هو عبارة عن ضم لا ترابط بينه لأن من خصائص واجب الوجود – كما أسـلفنا – أنـه واحد من كل وجه، في الواقع وفي تصور الذهن إياه، فبعد أن توصـف العلـة الأولى بأنهـا واجبة الوجود أصبـح من لوازمها عندئـذ أنها واحدة فـي الذات والمفهوم فلو وصـف بالخير بعد ذلـك – والخير لم يكن مسـتلزمًا اسـتلزامًا عقليًا لمعنى واجب الوجود – لأصبحت ذاتًا لها صفة، أو بمعنى آخر لتصورها الذهن مركبـة من موصـوف وصفة، فلم يبق «ما صـدق» واجب الوجود واحدا في المفهوم، وإن بقي واحدًا في الذات، والفرض أنه واحد من كل وجه.

ولهذا يؤثر في حل هذا الإشـكال عن جدل رجال الأفلاطونية الحديثة، كما يؤثر عن رجال الفلسـفة المسـيحية في المشـرق وخصوصًا النسـاطرة -أنـه لا تضار وحدة العلـة الأولى أو وحدة الله باتصافهـا بصفات أخرى، إذا كانـت هذه الصفات في الواقع ليست أمورًا أو أشياء وراء الذات، بل هي والذات شيء واحد.

وقيمة هذا الحل تتضح من أنه لم يرتفع به التركب في التصور الذهني: وهو أن هناك موصوفًا ذا صفة.

ولـو انتقلنا بعد ذلك إلى تعرف الانسـجام أو عدم الانسـجام بين وصف العلـة الأولى بواجب الوجود أولًا، ووصفها بعد ذلك بـأن غيرها فاض عنها لوجدنا على الأقل أن الوصف الثاني إضافة جديدة لم تعرف لأرسـطو صاحب واجب الوجود، ووجدنا أيضًا

أن وصــف العلة الأولــى بفيض الغير عنها، بعـد وصفها بواجب الوجود، ربما يشـعر بتغيرها وعدم ثباتها على حال واحدة، ولذا نــرى أفلوطين صاحب هـذا الوصف الثاني يسـتخدم في تصوير الفيض عن العلة الأولى شيئًا من الخيال والشعر، فيشبه الفيضان بأشـعة الشـمس، ويقصد إلى أمرين في ذلك: إلى أن الفيض أمر طبيعـي فهـو متصور في جانـب العلة الأولى منذ تصور الإنسـان لهـا، وإلى أنه لا يغير من ذاتها ولا من وحدتها شـيئًا، كالأشـعة بالنسبة للشمس في كلا الأمرين.

فضم شــيء إلى شــيء كالذي هنا في إضافة الفيض إلى واجب الوجود في وصف العلة الأولى إن لم يوهم شيئًا من التضارب على نحـو ما شـعر به أفلوطين فـي محاولة رفعه على الوجه السـابق، فليـس ذا مغـزى أكثر من أنـه تأليف وجمع فقط لـذات التأليف والجمـع، فضلا عن أنه يفضي إلـى التركب الاعتباري في مفهوم العلـة الأولـى وتصـور الذهن لها، إذ سـتصبح موصوفـة بصفة، وذلك تأباه الوحدة من كل وجه، التي هي من مسـتلزمات كونها واجبة الوجود.

أما الوصــف بالخلق، والقدرة، والإرادة فمـع كونه يؤدي إلى التركـب الاعتباري في مفهوم العلـة التي أصبحت واجبة الوجود -لأنه وصف بما لم يتضمنه معنى واجب الوجود- فإنه فوق ذلك يتعـارض معارضـة واضحة إذا اجتمع مع الفيـض في وصف العلة الأولى، أو الطبيعة العليا، أو الله. فالخلق، والقدرة، والإرادة معان تنبئ عن الفعل والتأثر القائم على الاختيار من جانب الله أو العلة

الأولى إذا وصفت بها، بينما وصفها بالفيض بعد ذلك أو قبل ذلك يدل على أن تسلسل الموجودات عنها بحكم الطبيعة، فهو أمر لازم لها بطبيعتها، لا يخضع لاختيار كما لا يتصل بمقولة الفعل على العموم.

وابن سينا في جمعه في وصف العلة الأولى لهذين النوعين: نوع الفعل والتأثير من جانب -عندما يصفها بالخلق- ونوع الإلزام والطبع من جانب آخر -عندما يصفها بالفيض- لم يكن صاحب اختيار في هذا الجمع فيما أعتقد، بل ما اضطر إلى ذلك إرضاء للدين وحرصًا على الفلسفة أو قصر تفلسفه على شرح ما نقل إليه في هذا الشأن عن مدرسة الإسكندرية في عهدها الأخير، وهو عهد التوفيق بين المسيحية والفكر والفلسفية والتصوفية.

وفوق هذا فإن وصف العلة الأولى بالعلم وبأنه علم شامل لكل شيء في الوجود، مفض إلى معنى عدم الثبات على حال واحدة في ذات العلة، لأن ضربًا من موضوع العلم -وهو الوجود المشاهد- متغير، والعلم بأحداثه إذن متجدد، بينما وصف العلة نفسها بواجب الوجود يقتضي حتما بقاءها على حال واحدة.

وابن سينا حاول، أول ما حاول، أن يوضح أن وصف العلة الأولى التي جعلت واجبة الوجود، بصفات أخرى كصفات الأولى إلى نفس الذات، وليست أمورًا أو معاني أخرى وراءها. وهنا يشرح صفات الخلق، والإرادة، والقدرة، والحياة إلى آخر تلك الصفات بما لا يخرج عن معنى العلم. ويذكر هنا أن ذات واجب الوجود -لأنها مجردة- عقل محض فهي علم كذلك.

فليس هناك إذن في دائرة العلة الأولى أو الله غير العلم، أو بعبارة أخرى غير الذات. وفي ذلك يرجع الصفات إلى أنواع: صفات لا تخرج عن معنى سلب شيء عنه وهي صفات الذات أو ما يقتضيها معنى واجب الوجود من: الوحدة والقيام بالنفس، وصفات هي للذات بإضافتها إلى غيرها كالقدرة والإرادة، مما تكون لها بإضافتها إلى العالم.

وفات ابن سينا في ذلك أن الوحدة في التصور الذهني للعلة الأولى بحكم كونها واجبة الوجود، لم تصن بهذا الشرح، وبتلك المحاولة العقلية: لأنه لم يزل باقيًا أن هناك ذاتًا موصوفًا ذا صفة.

كما حاول أن يبين أن وصف العلة الأولى بأن علمها شامل لا يتنافى مع بقائها على حال واحدة، هذا البقاء الذي استلزمه وصفها بأنها واجبة الوجود: لأن علمها بأحداث هذا العالم وجزئياته ليس عن طريق وقوعها في آناتها وأزمنتها بل عن طريق مبدأ كلي لها، فعنصر الزمن وهو سبب التغيير والتجديد ليس داخلا إذن في علم العلة الأولى أو علم الله، وإن دخل في متعلقه وموضوعه.

ولم نر لابن سينا محاولة في بيان انسجام وصف العلة الأولى بالفيض مع وصفها بالخلق والقدرة والإرادة. وبعض مؤرخي الفلسفة يحاول أن يعلل بقاء هذه الفجوة عنده بأن المنطق أو التعليل العقلي لم يكن الطابع الوحيد لتفلسفه بل طابعه: منطق في البداية وتصوف في النهاية، وفي مجال المنطق يطلب منه

التعليل، وفي مجال التصوف يعجز الإِنسان ويسود نور البصيرة.

هكذا يلتمس بعض مؤرخي الفلسفة لابن سينا المبرر عندما يراه يصف العلة الأولى بالفيض، بعد وصفها بواجب الوجود، وبعد وصفها بصفات الخالق الفاعل.

أربعة أضرب من ضروب الوصف ذكرها ابن سينا في شرح الله تعالى: وهي ترجع كما ذكرنا إلى أرسطو، وأفلاطون، والأفلاطونية الحديثة أو التصوف الشرقي، وكتاب الله المنزل -وشغل نفسه بالتوفيق بينها بعضها مع بعض مع أنها يضاد بعضها بعضًا. ونتيجة مثل هذا التوفيق هي عدم انسجام في واقع الأمر، وتعقد في فهم ما جمعت هذه الأضرب حوله بغية شرحه وتوضيحه. لكن سمعة أفلاطون وأرسطو في تاريخ الفكر القديم حملت رجال الأفلاطونية الحديثة على الحرص على آرائها في التفلسف بعدهما، ورغبة علماء الإِسكندرية بعدهم في إحلال الوئام محل النزاع بين الفلسفة والمسيحية دعتهم إلى أن يضيفوا ما يختص به دين سماوي في جانب المعبود إلى ما ورثوه من الفكر والأرسطية، والأفلاطونية، ثم أخيرًا ميل فلاسفة المسلمين إلى أن يؤيدوا الإِسلام عن طريق الحكمة اليونانية التي نقلت إليهم جعلهم يدارسون ما نقلوه منها ويحاولون ما وسعتهم المحاولة أن يجعلوا منها ومن الإِسلام وحدة واحدة.

***

-٢-

المعتزلة:

أمـا المعتزلـة فلم يكن جدلهـم العقلي حـول الله يقوم على منهـج واحـد، وإن هدف إلـى غاية واحدة: فلم يترسـموا خطة واحدة في الجانب الإلهي مثل ما ترسـم ابن سـينا، ولم يلزموا أنفسهم بنظام معين من الجدل أو السير في دائرة فكرية كانت معروفة أو مدروسة لغيرهم، على نحو ما صنع ابن سينا، ولذلك يعبـر عنهم برجال الاعتـزال أكثر ما يعنون لآرائهم بالمدرسـة الاعتزالية، وما ينسب إليهم من الأصول الخمسة لم تعالج كلها منذ بداية الاعتزال، كما لم يتناولها جميع رجال المعتزلة على نحو ما يعرف مثلا للكندي، والفارابي، وابن سينا فيما يسمى: مشاكل الفلسفة الإسلامية.

وربما كان سـبب ذلك أنهم أنفسهم كانوا يدفعون دفعًا إلى خوض الجدل العقلي فيما يفاجأون به من مشـكلة إثر الأخرى. لذا نراهم واجهوا أكثر من فرقة. واسـتخدموا أكثر من أسـلوب واحد، واستعاروا أكثر من فكرة واحدة من فكر ما بعد الطبيعة.

وفـي أصول المعتزلة الخمسـة نجد واحـدًا منها يمثل نقطة اتصـال بينهم وبين الفلاسـفة، وهـو القول بـ (التوحيد) فقد قصـدوا منه وحـدة ذات الله فـي الواقـع والتصـور الذهني، أي الوحدة من كل وجه. وهو مبدأ وأنه الفلسفة -كما ذكرنا- بناء علـى اعتبار فكـرة واجب الوجـود. وإلا لو أرادوا مـن التوحيد معنى وحدة الذات في الواقع فحسـب لكان قدرًا مشتركًا بينهم

وبين بقية المتكلمين؛ لأنه المبدأ الإِسلامي الذي كلف الله به عباده المؤمنين.

ولذا كانت معالجتهم المعروفة لمشكلة الصفات نتيجة قبولهم لفكرة واحدة من كل وجه. وهم من هذه المعالجة رأوا أول الأمر على أيام أبي العذيل العلاف أن صفات الباري –وهي صفات المعاني– ترجع إلى صفتين: العلم والحياة، ثم العلم والحياة حالان أو اعتباران، وهما عين الذات، وأخيرًا كان رأيهم في ردها إلى الذات رأي ابن سينا الذي أشرنا إليه.

أما كلامهم حول العدل والوعد والوعيد، والصلاح والأصلح، في حق الله تعالى، فربما حملهم عليه إخضاعهم التكليف الإِلهي لمنطق الإِنسان.

***

-٣-

الأشاعرة:

والمدرسة الأشعرية آثرت في البداية أن توفق بين آراء السابقين من أرباب الجدل الكلامي لجمع المسلمين على كلمة واحدة، كما أعلن ذلك مؤسسها أبو الحسن الأشعري في تبرير انفصاله عن أساتذته، ورفقائه بمدرسة خاصة. فقالت في مشكلة الصفات قولتها المشهورة من أنها: لا عين ولا غين، كي ترضى بذلك الصفاتيين من جانب والمعتزلة ومعهم الفلاسفة من جانب آخر. وهو نمط سلبي في الجمع والتوفيق، ولا يقل أثـرًا في التعقيد وعدم الوصول إلى الهدف عن توفيق ابن سينا الإيجابي. كما استخدمت التأويل مرة، وارتضت منهج الدلالة النصية أو الوضعية مرة أخرى. والأول من يعرف للمعتزلة، والآخر لبعض رجال السلف من أرباب النص.

وعلى عهد الغزالي تطور الجدل الأشعري في مشكلة الألوهية: من محاولة التأليف والجمع بين المذاهب الكلامية السابقة إلى مهاجمة ابن سينا في توفيقه بين الفلسفة والدين، ومهاجمة الفلسفة الإغريقية في شخص أرسطو وكتابه (تهافت الفلاسفة) يبين بوضوح المخالفات الدينية التي ارتكبها ابن سينا في محاولاته تصحيح الفكر الإغريقي وملاءمته للإسلام تبتدئ في نظره من: الكفر في العقيدة إلى عجز الأدلة الفلسفية عن أن توصل إلى النتائج التي قصدت إليها.

ولكن الغزالي نفسه في كتاب له آخر، وهو كتاب: (الاقتصاد

فــي الاعتقــاد) ارتضى منهج ابن ســينا وفكر ابن ســينا في حل مشــكلة الألوهية ، فتحدث عن واجب الوجود وعن دليله عليه ، كما تحدث أرســطو صاحب الفكرة وابن ســينا بعده ، وتحدث عن خصائص هــذا الواجب وأبان أنها لا تخرج عن عين الذات ، وتحدث عن صفات المعاني وهي الصفات الدينية التي لله تعالى من : القدرة والإرادة . . . إلخ ، كما تحدث ابن سينا .

والتابعــون لهــذه المدرســة ، وبالأخــص المتأخــرون منهــم جمعــوا في جدلهم الإلهــي وتآليفهم حول مشــكلة الألوهية ما رآه أبو الحســن الأشــعري من توفيق بين المذاهــب على النمط الــذي رأيناه ، كما أضافوا إليه كثيــرًا مما رد به الغزالي على ابن سينا في كتابه (التهافت) ، وكثيرًا أيضا مما جاراه فيه في كتابه (الاقتصاد في الاعتقاد) .

مشــكلة الألوهيــة في الجدل العقلي الإســلامي بين ابن ســينا والمتكلمين مشكلة لم توضحها آراء فريق منهم ، ولم يفد الإيمان بالله عن طريق ما دار فيها من جدل وتعديلات فائدة إيجابية .

بــل بالعكس : أولــى بعبادة الله أن تبقى ذاته العليا المقدســة فــي عليائها دون أن توضع أمام الإنســان وتحــت نظره للبحث والتفتيــش ، ودون أن يخضع كونها ووجودها اللانهائي لتحديد الإنسان وتعريفه .

ثــم أولــى بصنعة الإنســان العقليــة أن لا تختلط بها قداســة الأديان ، لأن ذلك أدعى لنقدها ، والنقد إن هدم فهو أيضا للبناء .

***

الفصل الثالث
الغزالي فلسفته الأخلاقية والصوفية

١- من هو الغزالي؟

هو أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، النيسابوري الفقيه الصوفي الأشعري، قال الحافظ بن عساكر -وقد أدرك الغزالي واجتمع به- في التاريخ للغزالي: «ولد الإمام الغزالي بطوس سنة (٤٥٠هـ ١٠٥٩م) وحضر مجلس الوزير السلجوقي نظام الملك، وأشار عليه بالذهاب إلى بغداد للقيام بالتدريس في المدرسة (النظامية) (١٠٩١م) وأصبح إمام العراق بعد أن حاز إمامة خراسان.

ثم ترك بغداد -بعد إتمام (تهافت الفلاسفة)- وزهد في الحياة والحشمة، وأخذ في التصانيف المشهورة مثل: (إحياء علوم الدين)، ثم سار إلى القدس مقبلا على مجاهدة النفس وتبديل الأخلاق وتحسين الشمائل حتى مرن على ذلك.

ثم عاد إلى وطنه (طوس) ملازما بيته، مقبلا على العبادة ونصح العباد وإرشادهم ودعائهم إلى الله والاستعداد للدار الآخرة يرشد الضالين، ويفيد الطالبين دون أن يرجع إلى ما انخلع عنه من الجاه والمباهاة، وكان معظم تدريسه في التفسير، والحديث، والتصوف، حتى انتقل إلى رحمة الله يوم الإثنين الرابع عشر من جمادى الأولى سنة (٥٠٥هـ/ ١١١٠م)»[١٧].

وابن عساكر هنا يصف الغزالي العالم بأنه الفقيه، والمتكلم على منهج المدرسة الأشعرية، والصوفي، وأنه جمع في العلم بين إمامة خراسان وإمامة بغداد، وخراسان وبغداد كانتا المركزين

(١٧) كتاب بغية القاصدين ص ١٧ – ١٩، طبعة الجمالية بمصر سنة ١٣٢٩هـ.

الرئيسيين للثقافة الإسلامية، والمدرستين اللتين التقى فيهما الفكر الإسلامي الأصيل، والفكر الآخر الذي نزح إليهما من الشرق الروحي والغرب المتمرد على الروحية إذ ذاك، والمعتز بالإنسان وباستطاعته فهم الحياة والتوجيه فيها وصفه بأنه صاحب الإمامة في بغداد، البلد الذي غدا منتصف القرن الثالث الهجري مركزا لحركة الصوفية ومركز الخصومة العنيفة بين الفقهاء والمتصوفة.

كما يصفه بأنه بعد أن بلغ جاه الإمامة في العلم وفي المنزلة عند الحاكم وعند إخوانه وتلاميذه خلع هذا الجاه عن نفسه وتجرد عن غيره من مظاهر الدنيا بعد أن درب نفسه ونجح فيما دربها عليه وفي هذه المرحلة من حياته، مرحلة التجرد عن زخارف الدنيا والعزلة عن الحياة العامة وجاهها، صور إحساسه بالحياة ودون مشاعره النفسية في كتابه المعروف بـ(إحياء علوم الدين) وحاول أن يحمل الناس على ما رآه من رأي، وما خطه من طريقة ومنهج للإنسان الذي يفتش عن (السعادة) ويبغي العمل على تحقيقها لنفسه حاول ذلك بعمله وفي درسه ولم يفارق هذه المحاول منذ نزوعه إلى التجرد من هذه الحياة حتى يوم وفاته.

والذي يؤرخ للغزالي كصاحب فكرة خلقية، ومنهج أخلاقي يؤرخ للغزالي صاحب كتاب «إحياء علوم الدين» وللغزالي صاحب النزعة (التجردية) أو النزعة الصوفية، يؤرخ للغزالي في المرحلة الأخيرة من حياته.

٢- مقدمة في الأخلاق كعلم:

وقبل أن نعرض للغزالي كصاحب مذهب أو تابع لمذهب أخلاقي

يحسن بنا أن نشير إلى الأخلاق كعلم في صورته العامة، حتى يمكننا أن نحدد وضع الغزالي كعالم أخلاقي، وأن نفهمه بأسلوب علمي فيما عرضه من رأي، ووضعه من قانون يرسم به غاية العمل الإنساني والمنهج الذي يحقق الغاية المرسومة، والمصدر الذي صدر عنه فيما رأى ووضع من قانون.

الأخلاق كعلم مهمتها: وصف سلوك الإنسان، ووضع المبادئ التي تستخلص من سنن الحياة نفسها، وظروف الوجود والغايات والأهداف التي يمكن التطور إليها ورسم خطة العمل التي بها ينسجم الإنسان مع هذه السنن والظروف والغايات التي هي المثل.

ولهذا يحاول علم الأخلاق أن يجيب عن هذه الأسئلة:

(أ) أي شيء هو حسن؟

(ب) كيف يجب علينا أن نعمل؟

(ج) لماذا يجب علينا أن نعمل على هذا النحو دون ذلك؟

وعلم الأخلاق هو مجموعة من المذاهب التي تحاول الإجابة عن هذه الأسئلة وتعدد هذه المذاهب إما حسب: المصدر الذي يصدر عنه العالم الأخلاقي في رأيه، أو حسب الغاية التي يحددها للسلوك الإنساني، أو حسب الموضوع الذي يتعلق رأيه به إن كان الفرد أو الجماعة الإنسانية كلها.

(١) فبحسب (المصدر) تتعدد المذاهب الأخلاقية إلى:

(أ) مذهب المغايرة والتبعية: وهو المذهب الذي لا يرى الإنسان نفسه مصدرا لتحديد القيم الأخلاقية والسلوك الإنساني بل يربطه في ذلك بغيره، يربطه بالله والأخلاق الدينية تقوم على

هذا الأساس ؛ لأن ما جاء فيها ليس مصدره الإنسان نفسه بل مصدره رسالة الوحي . والإنسان عندئذ ليس هو المقنن والواضع للمبادئ الخلقية والغاية الخلقية ، وإنما غيره هو الذي وضع له هذه المبادئ بعد أن حدد له الغاية .

(ب) مذهب الاستقلال وعدم وصاية الغير على الإنسان في تحديد السلوك : وهو المذهب الذي يرى أن عقل الإنسان كفيل بتحديد التصرفات وتحديد القيم الأخلاقية والغاية الخلقية ، والإنسان مستقل في هذا ، وليس بحاجة إلى رسالة من وحي السماء ، وأفلاطون وأرسطو في فلسفتهما الأخلاقية أصدرا عن هذه النزعة الاستقلالية وغضا النظر عن أية معرفة دينية –وإن لم يسلما في واقع الأمر من التأثر في ذلك بعقيدة الإغريق الدينية ، ولكنهما اتجها على كل حال هذا الاتجاه الاستقلالي .

(ج) مذهب الإرادة : وهو المذهب الذي يرى أن الإرادة الإنسانية هي التي تصبغ العمل الإنساني بالصبغة الأخلاقية فما يتفق مع الإرادة القوية من الأفعال كان في نفسه سلوكا فاضلا ، وما يحقق هذه الإرادة كان غاية خلقية ، ومذهب الإرادة هو المذهب الذي اعتنقه نيتشه وشوبن هور .

هذه بعض المذاهب الأخلاقية تختلف فيما بينها حسب المصدر والمنبع الذي تنتزع منه نظرتها الأخلاقية .

(٢) وبحسب الغاية من العمل الإنساني تتنوع المذاهب الأخلاقية إلى ما يأتي :

(أ) مذهب السعادة: وهو المذهب الذي يجعل السعادة النفسية كباعث وكغاية لسعي الإنسان وعمله.

(ب) ومذهب اللذة الحسية: وهو الذي يوجه نشاط الإنسان إلى تحصيل اللذة الحسية عن طريق وصف هذا العمل الموصل إلى ذلك بالفضيلة والحسن وواضعه أرستيب (Arstip) من مفكري الإغريق.

وقد تطور هذا المذهب إلى جعل الغاية من العمل الإنساني، إبعاد الضيق والألم عن النفس الإنسانية وعارضه نيتشه في هذه الصورة الأخيرة بأن طلب أن تكون إرادة الإنسان ليست وقفا على هذا العمل السلبي بل يجب أن تتجه إلى عمل إيجابي.

(ج) ومذهب المنفعة: وهو المذهب الذي يتخذ من خير الجماعة ومنفعة الفرد نفسه غاية لعمل الإنسان وشعاره: أكبر قسط من السعادة لأكبر عدد ممكن، ومن بناة هذا المذهب وقادته بينثام (Bentham) في القرن الثامن عشر، وميل (Mill) في القرن التاسع عشر.

(د) ومذهب الكمال، وهو المذهب الذي يحدد غاية العمل الخلقي في سعة الإنسان ونشاطه بتوصيل الإنسان نحو الكمال، ومن أصحابه ليبنيز (Leaibeniz) وكانت (Kant) وشافتسبري (Shaftesbury).

(٣) وبحسب الموضوع الذي تتركز فيه النظرة الأخلاقية توجد المذاهب الأخلاقية الآتية:

(أ) مذهب الفرد أو الذات: وهو المذهب الذي يصدر عن

الإحساس (بأنا) والتفكير حول (أنا) نفسه، أي عن الغريزة الأصيلة في حفظ البقاء فكل عمل من الإنسان يوصل إلى حفظ بقائه هو عمل خلقي.

(ب) ومذهب الجماعة وهو المذهب الأخلاقي الذي يتخذ من العدالة ومحبة الإنسانية عامة غاية أخلاقية لسعي الفرد وعمله.

والآن في ضوء هذا التحديد للمذاهب الأخلاقية وهي مذاهب مختلفة وليست كلها مما يتفق ونظرة الدين الأخلاقية، يمكننا أن نتساءل: أين يوضع الغزالي الآن بين هذه المذاهب أو من هذه المذاهب.

١- ما هو المصدر الذي صدر عنه في تحديد السلوك الإنساني والمبادئ الخلقية؟ أهو الدين، أم العقل، أم الإرادة؟

٢- ما هي الغاية الخلقية عنده؟ أهي سعادة الإنسان النفسية؟ أهي اللذة الحسية؟ أهي المنفعة؟ أهي الكمال الإنساني؟

٣- ما هو الموضوع الذي جعله محل نظرته الأخلاقية؟ أهو الفرد، أم الجماعة؟

٤- ما هي الوسيلة التي رآها كفيلة بتحقيق الغاية الأخلاقية عنده؟

أهي سلبية الإنسان في الحياة ومحاولة التجرد والفرار منها؟ أهي إيجابية الإنسان فيها ومحاولة السيطرة عليها؟

إن عرض الأخلاق عند الغزالي في ضوء هذه الأسئلة يمهد السبيل للحكم عليه من عدة جهات: يمهد السبيل للحكم عليه من موقفه من الدين، الإسلام، ومن طبيعة الحياة، ومن الفكر الإنساني.

لـو جمعنـا آراء الغزالـي الأخلاقيـة -كمـا عرضها فـي كتاب الإحيـاء- ووضعناها في إطار واحد لبدا بينها عدم الانسـجام على الأقـل في اعتبار المصدر الذي وضح منه تلـك الآراء، فمرة يعتمد علـى الشـرع والعقل معا في توضيح هـذه الآراء، ومرة يعتمد على الشـرع والإلهـام معـا أيضا، ويلغـي العقل فـي شـرحها وبيانها، حافظ على الشرع، ولكنه تردد بعد ذلك بين اعتبار العقل واعتبار الإلهـام والبصيـرة، وكان لا بـد أن يحافظ على الشـرع دائما لأنه عالم مسـلم وإمام مسـلم، ثـم بعد ذلك يقر العقـل بجانبه إن ألف الفكر الإغريقي واحتضن النظرة الأفلاطونية أو النظرة الأرسطية أو هما معا في تحديد القانون الأخلاقي، وقد نراه ينكر العقل وقيمته ويديـر وجهه إلى النظرة الصوفية فيأخذ بمـا تراه مصدرا للمعرفة وهو الإلهام، بديلا عن العقل وهو الفكر الإغريقي في نظره.

الغزالـي مـردد بين إسـلام وفكر إغريقـي، ونظـرة صوفية في آرائـه الأخلاقية، الغزالي مردد هنا بيـن الوحي، والعقل، والإلهام، وكلهـا مصادر مختلفة، وكثيرا ما يتقابل بعضها مع بعض أو يضاد بعضهـا بعضا الوحي لا يضاد طبيعة العقل كعقل، ولكنه قد يضاد عمـل مفكر وقع تحت تأثير عوامل أخـرى بعيدة عن اعتبار العقل الخالـص والغزالي. عندما نقول إنـه اعتمد على العقل نعني بذلك أنـه اعتمد في الأكثر علـى الفكر الإغريقي، وهنـا كثيرا ما تضاد رسالة الوحي في الإسلام تفكير فلاسفة الإغريق.

الوحي رسـالة إلهية، تبليغ من الله عن طريق الملك إلى الرسول المصطفى فلها القداسـة والعصمة، والعقل طبيعة بشرية يجول به

الإنســان فيمــا يتحرك فيه ويتأثر بمــا يتأثر به الإنســان في بيئته، والإلهام تجل وكشف من الإنسان للحضرة الإلهية يهيئ له أن ينقل مشاهدته هناك بما لا يقف عليه الإنسان العادي الذي لم يصل إلى حال الكشف والتجلي.

والرســول هو الذي أوحى إليه عن قصد، وكلف بتبليغ ما أوحى إليه ومهمته التبليغ وليست وضع الرسالة، والمفكر مستقل اعتمد على عقله الإنســاني فيما يراه، وهو عرضــة للخطأ والصواب لأنه إنسان، والملهم إنسان مستقل أيضا اعتمد على المجاهدة النفسية والرياضة الروحية، حتى يصل إلى ما يسميه حال (الكشف) وهو إذ يخبر عما يشاهده هناك في العالم العلوي، يخبر كإنسان ليست له عصمة، وليس لما يذكره وجه اليقين، الفيلســوف والملهم إذن كلاهما إنسان يحاول المعرفة، ذاك بأعمال فكره، وهذا بمجاهدة نفسه، وكلاهما عرضة للخطأ فيما يرى أو فيما يحكي.

والرسول وحده هو المعصوم، ولقوله صفة الحق دائما لأنه منزل عليه ومبلغ إياه، وليس ما يبلغه ثمرة لمجهوده الفكري أو النفسي.

ولأن الغزالي جمع في آرائه الأخلاقية بين الشرع الذي هو رسالة الوحي بين الفكر الإغريقي مرة، ثم بين الشرع والإلهام مرة أخرى رأينا أن نعالجه في هذه الآراء الأخلاقية تحت عنوانين:

(١) الغزالي كفيلسوف في أخلاقه.

(٢) الغزالي كمتصوف في أخلاقه.

وبــذا يمكن أن نخفف مــن فجوة التضاد التي قــد تدركها فيما لو نظمنا جميع آرائه في سلسلة واحدة ووضعناها في إطار واحد.

٣- الغزالي كفيلسوف في أخلاقه:

في القسم الأول -ربع العبادات وربع العادات- من قسمي كتاب الإحياء الرئيسيين يبدو الغزالي الفيلسوف الأخلاقي، الذي أضاف إلى الفكر الإغريقي ما في الإسلام من معاملة بين العبد وربه، وبين العبد والخلق، وهي المعاملة التي عنى بها فقهاء المسلمين من قبل، وإن كان في عرضه إياها حاول أن يبرز أسرارها في ضوء البحوث النفسية والسياسية والاجتماعية التي أثرت عن مدارس الإغريق، وبالأخص عن مدرستي أفلاطون وأرسطو.

هنا عالج الغزالي ثلاث نقط تعد عادة قوام أي مذهب خلقي، عالج:

(أ) الفضيلة، وما هي ومتى تكون الفضيلة فضيلة؟

(ب) عالج السبيل لبلوغ الفضيلة ما هو؟

(ج) عالج الغاية الأخلاقية من تحصيل الفضيلة والسلوك طبقا لحدودها. وفي كل نقطة من هذه النقط ربط بين الشرع والعقل، كما ذكرنا.

(أ) الفضيلة، ما هي؟

عرف الفضيلة مرة بأنها العقل المحمود عقلا وشرعا، وحدد المحمود بأنه: (الوسط)، كما وصف الطرفين اللذين يقع بينهما هذا الوسط بأنهما رذيلتان مذمومتان، يقول في ذلك: والمحمود عقلا وشرعا هو الوسط، وهو الفضيلة، والطرفان رذيلتان مذمومتان» ويحددها مرة أخرى بأنها (اعتدال) أركان النفس الأربعة، وأركان النفس عنده هي قواها، وهي: قوة الغضب، وقوة الشهوة، وقوة

الحكمة، والعدل، ويقول في هذا: «وحسن قوة الغضب واعتدالها يعبر عنه بالشجاعة، وحسن قوة الشهوة واعتدالها يعبر عنه بالعفة، فإن مالت قوة الغضب عن الاعتدال إلى طرف الزيادة تسمى تهورًا، وإن مالت إلى الضعف والنقصان تسمى جبنًا وخورًا، وإن مالت قوة الشهوة إلى طرف الزيادة سميت شرهًا، وإن مالت إلى النقصان تسمى خمودًا، وأما الحكمة فيسمى إفراطها عند الاستعمال في الأغراض الفاسدة خبثًا، ويسمى تفريطها بلهًا، والوسط هو الذي يختص باسم الحكمة، والعدل، إذا فات فليس له طرفان: زيادة، ونقصان، بل له ضد واحد ومقابل: وهو الجور، وإذن أمهات الأخلاق وأصولها أربعة: الحكمة، والشجاعة، والعفة، والعدل والباقي فرعها، كما يقول:

«فإذا استوت الأركان الأربعة واعتدلت وتناسبت، حصل حسن الخلق، وهي: قوة العلم - قوة الغضب - قوة الشهوة - وقوة العدل بين هذه القوى الثلاث. أما قوة العلم حسنها وصلاحها في أن تصير بحيث يسهل بها درك الفرق بين الصدق والكذب في الأقوال وبين الحق والباطل في الاعتقاد، وبين الجميل والقبيح في الأفعال، فإذا صلحت هذه القوة حصل منها ثمرة الحكمة، والحكمة رأس الأخلاق الحسنة، وهي التي قال الله فيها:

﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾

(البقرة: ٢٦٩)

وأما قوة الغضب فحسنها في أن يصير انقباضها وانبساطها في حد ما تقتضيه (الحكمة)، وكذلك الشهوة حسنها وصلاحها في

أن تكون تحت إشارة الحكمة، أعني إشارة العقل والشرع. وأما قوة العدل فهو ضبط الشهوة والغضب تحت إشارة العقل والشرع (الحكمة) فالعقل مثاله مثال الناصح المشير، وقوة العدل هي القدرة ومثالها مثال المنفذ الممضي لإشارة العقل، والغضب هو الذي تنفذ فيه الإشارة. ومثاله مثال كلب الصيد، فإنه يحتاج إلى أن يؤدب حتى يكون استرساله وتوقفه بحسب الإشارة لا بحسب هيجان شهوة النفس، والشهوة مثالها مثال الفرس الذي يُركَب في طلب الصيد فإنه تارة يكون مروَّضًا مؤدبًا وتارة يكون جموحًا.

فمن استوتْ فيه هذه الخصال واعتدلت فهو حَسَن الخُلُق مطلقًا، ومن اعتدلت فيه بعضها دون البعض فهو حسن الخلق بالإضافة إلى ذلك المعنى، خاصة كالذي يحسن بعض أجزاء وجهه دون البعض.

الغزالي هنا في غاية اللباقة وحسن العرض والتصوير. جمع بين تحديد أرسطو وأستاذه أفلاطون للفضيلة، فمأثور عن أرسطو أنه يحددها بالوسط بين طرفين مذمومين، ومشهور عن أفلاطون أنه يحددها بالعدالة أو الاعتدال بين قوى النفس الثلاث -لا الأربع كما ذكر الغزالي هنا- قوة الشهوة وقوة الغضب وقوة الحكمة. أما قوة العدل التي زادها الغزالي هنا فلم تُعرَف لأفلاطون إلا على أنها التوازن بين هذه القوى الثلاث وليست قوة مقابلة لها أو لإحداها. والتوازن هذا هو الفضيلة، والتوازن لا يتم عنده إلا إذا كانت الحكمة مسيطرة على القوتين الأخريين قوة الغضب والشهوة.

لباقة الغزالي هنا في التصوير وسهولته، وضرب المثل

لتوضيحه، ومحاولته أن يعد (العدل) قوة رابعة للنفس، زيادة عما عرف لأفلاطون.

على أنـه بعد ذلك في مزاوجته بين الفكر الإغريقي والدين هنا لم يستطع أن يبين على وجه التحديد مكان الشرع من الحكمة عندما شرح في هذا النص إشارة الحكمة بأنها إشارة العقل والشرع معًا، بل عندما أراد أن يوضح إشارة الحكمة التي يجب أن تقع تحتها قوتا الغضب والشهوة عندما يوصفان بالفضيلة والحسن عندما أراد ذلك سار مع العقل وحده وجعله مثال الناصح المشير، وترك الشرع كليةً مع أنه جعله والعقلَ مضمون الحكمة.

واقع الأمر أنه ساوق أفلاطون في هذا الاسترسال، واكتفى بأن دلَّل على أن الحكمة كقوةٍ من قوى النفس جاء بها القرآن الكريم في قوله:

﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾

(البقرة: ٢٦٩)

فإن اكتفى الآن بشرحها بالعقل، فقد سبق أن بين منزلتها من الشرع على هذا النحو. وإذنْ الشرعُ والعقل (أي الفكر الإغريقي) اجتمعا عند الغزالي في تحديده للفضيلة.

ولكن متى يكون عمل الوسط -الذي هو محمود شرعًا وعقلًا- فضيلة؟ متى يكون الاعتدالُ بين قُوَى النفس فضيلة؟ يجيب الغزالي على ذلك بأنه لا يكون فضيلة إلا إذا كان صادرًا عن خُلُق، ويقول في شرح الخلق: «والخُلُق عبارةٌ عن هيئة في النفس راسخةٍ تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر، من غير حاجة إلى فكر وروية،

فـإن كانت الهيئة بحيـث تصدر عنها الأفعـال الجميلة المحمودة عقلًا وشرعًا سميت تلك الهيئة خُلُقًا حسنًا، وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة، سميت الهيئة التي هي المصدر خُلُقًا سيئًا، وإنما قلنا هيئة راسـخة؛ لأن من يصدر منه بذل المال على الندور لحاجة عارضة لا يقال: خُلُقه السـخاء، ما لم يثبت ذلك في نفسـه ثبوت رسـوخ، وإنما اشـترطنا أن تصدر منه الأفعال بسهولة من غير روية لأن من تكلَّف بذلَ المال أو السكوت عند الغضب بجهد وروية لا يقال: خُلُقه السخاء والحلم، فهاهنا أربعة أمور:

(١) فعل الجميل والقبيح.

(٢) القدرة عليهما.

(٣) المعرفة بهما.

(٤) هيئـة للنفس تميل إلى أحد الجانبين ويتيسـر عليها أحد الأمرين، إما الحسن أو القبح.

وليس الخلق عبارة عن الفعل، فرب شـخص خلقه السـخاء ولا يبذل لفقد المال أو لمانع.

وليـس هـو عبـارة عن القـدرة لأن نسـبة القـدرة إلى الإمسـاك والإعطاء واحدة.

وليس هو المعرفة، فإن المعرفة تتعلق بالجميل والقبيح جميعًا على وجه واحد.

بـل عبارة عن المعنـى الرابع، وهو الهيئة التـي تعد النفس لأن يصدر منها الإمسـاك والبـذل، فالخلق إذن عبارة عـن هيئة النفس وصورتها الباطنة.

وهـذا مـا يقولـه الغزالـي في تحديـد الفضيلـة، ومتـى تكون الفضيلة.

(ب) ما السبيل إلى بلوغ الفضيلة؟

أما السبيل إلى تحصيل الفضيلة وبلوغها في سلوك الإنسان كما يـراه الغزالي فهو رياضة النفس مع العبادة فليسـت العبادة وحدها بكافية، بل لا بد معها من الرياضة النفسية حتى يكون أداء العبادة مع رغبة ومحبة، لا مع اسـتثقال وكراهية، وليسـت الرياضة أيضًا وحدهـا بكافية، بل لا بد معها من العبـادة؛ لأن المقصود بالعبادة التأثيـر على القلـب. وبدون العبادة لا تؤثـر الرياضة على القلب، وإن كانت تيسـر على الإنسـان إتيان العمل. فالرياضة والمجاهدة مع العبادة معًا ينشـأ عنهما رقة القلب وصفاؤه مع يُسـرٍ ورغبةٍ في إتيان العمل الفاضل، يقول في ذلك:

«والرياضـة حمل النفـس على الأعمـال التي يقتضيهـا الخلق المطلـوب، فمن أراد مثلًا أن يحصل لنفسـه خلـق الجود، فطريقه أن يتكلـف تعاطي فعل الجـواد وهو بذل المال. فـلا يزال يطالب نفسـه ويواظب عليه متكلفًا مجاهدًا نفسـه فيه، حتى يصير ذلك طبعًـا لـه، ويتيسـر عليه فيصيـر به جـوادًا، ولن ترسـخ الأخلاق الدينيـة ما لم تتعـود النفس جميع العادات الحسـنة، وما لم تترك جميع الأفعال السـيئة، وما لم يواظب عليها مواظبة من يشتاق إلى الأفعـال الجميلة، وينعم بهـا ويكره الأفعال القبيحـة، ويتألم لها كمـا قال رسـول الله ﷺ: «وجعلـت قرة عيني في الصـلاة» (رواه أحمد والنسائي).

ومهما كانت العبادات وترك المحظورات مع كراهة واستثقال لهو النقصان، وإنما المقصود بالعبادة تأثيرها في القلب، وإنما يتأكد تأثيرها بكثرة المواظبة على العبادات».

فهنا في السبيل والطريق الذي رآه الغزالي موصلًا لتحصيل الفضيلة أمسك بطرف من الدين وطرف آخر من العقل ربط العبادات في صورتها الإسلامية بمنهج تكوين العادة في الإنسان، وهو ما سماه الرياضة النفسية والمجاهدة الروحية. وأولى مراحل تكوين العادة في منهج تكوينها إدراك العقل لما يطلب أن يكون عادة للإنسان وحمل النفس بالإرادة على الإتيان به، ثم بعد تكراره يصبح عادةً ويستغني عندئذ عن الإدراك والإرادة. فهو قد ربط هنا بين الدين والعقل، كما أوضح أن كلًا منهما يتوقف عليه الطريق السليم لتحصيل الفضيلة.

نعم، هو وإن ربط بين الدين والعقل في ذلك، وجمع بين العبادة والمجاهدة إلا أنه أسهب كثيرًا في آثار المجاهدة، وفيما تستطيع أن تأتي به من تكوين العادات المطلوبة، والإقلاع عن العادات الأخرى غير المرغوب فيها، ولعله كان يعرف أن قبول العبادة أيسر لدى النفوس من محاولة الرياضة والمجاهدة، بحكم أن العبادة دين وقد استقر أمره في النفوس باعتبار أنه عقيدة، أما الرياضة فلأنها متكلفة أول الأمر قد يحجم عنها الناس لسبب ولغير سبب؛ ولذلك نراه في غير موضع يبسط أولًا: إمكان الرياضة وثانيًا: النتائج الحتمية التي تأتي بها.

فمثلا يقول: «واعلم أن بعض من غلبتْ عليه البطالة استثقل

المجاهدة والرياضة، والاشتغال بتذكية النفس وتهذيب الأخلاق، فلم تسمح نفسُه بأن يكون ذلك لقصوره ونقصه وخبث دخيلته فزعم أن الأخلاق لا يتصور تغييرها، فإن الطباع لا تتغير. واستدل فيه بأمرين أحدهما: أن الخُلُق هو صورة الباطن، كما أن الخَلْق صورة الظاهر، فالخِلْقة الظاهرةُ لا يقدر الإنسان على تغييرها، فالقصير لا يقدر أن يجعل نفسه طويلًا، ولا الطويل يقدر أن يجعل نفسه قصيرًا، ولا القبيح يقدر على تحسين صورته، فكذلك القُبح الباطني يجري هذا المجرى، والثاني: أنهم قالوا حُسْنُ الخلق يقمع الشهوة والغضب، وقد جربنا ذلك بطول المجاهدة، وعرفنا أن ذلك من مقتضى المزاج والطبع فإنه قطّ لا ينقطع عن الآدمي، فاشتغاله به تضييع وقت بغير فائدة. فإن المطلوب هو قطع التفات القلب إلى الحظوظ العاجلة، وذلك محال وجوده فنقول: «لو كانت الأخلاق لا تقبل التغيير لبطلت الوصايا والمواعظ والتأديبات، ولما قال رسول الله ﷺ: «حسنوا أخلاقكم»، وكيف ينكَر هذا في حق الآدمي، وتغيير خُلق البهيمة ممكن، إذ ينقل البازي[18] من الاستيحاش إلى الأنس، والكلب من شره الأكل إلى التأدب والإمساك والتخلية، والفرس من الجماح إلى السلاسة والانقياد، وكل ذلك تغيير للأخلاق».

وإلى هنا عالج الفضيلة في معناها ووسيلة تحصيلها على أساسٍ من الدين والعقل لم يفرط في واحد منهما، وكذلك انتقلنا به إلى الغاية من العمل الخلقي، وهو العمل الذي يوصف بأنه

---

(١٨) جنس من الصقور الصغيرة أو المتوسطة الحجم.. (المعجم الوسيط)

فضيلة، والذي يتوصل إليه بالمجاهدة والرياضة النفسية والعبادة في صورتها الإسلامية؛ لو انتقلنا إلى تحديد الغزالي لهذه الغاية لوجدناه قد استعان في ذلك بالشرع، والعقل أيضًا دون أن يهمل واحدًا منهما.

(جـ) غاية العمل الخلقي:

يقول في كتابه الإحياء: «وغاية هذه الأخلاق أن ينقطع عن النفس حب الدنيا، ويرسخ فيها حب الله، فلا يكون شيء أحب إليه من لقاء الله عز وجل، فلا يستعمل جميع ماله إلا على الوجه الذي يوصله إليه. وغضبه وشهوته من المسخَّرات له فلا يستعملها إلا على الوجه الذي يوصله إلى الله تعالى، وذلك بأن يكون موزونًا بميزان الشرع والعقل، ثم يكون بعد ذلك فرِحًا به، مستلذًا له...».

فالمتعة النفسية والتلذذ الروحي حلقة أخيرة في غاية العمل الخلقي عند الغزالي، وقبل هذه الحلقة حلقة مباشرة، هي أن يغلب على النفس حب الله دون حب الدنيا، وألا يكون شيء أحب إليها من لقاء الله، أو أن إحداهما مقدمة والأخرى نتيجة لها، وغاية العمل الخلقي إذن عنده مجموعهما، وهو المتعة النفسية بلقاء الله وهو إذن في غائيته من أصحاب السعادة النفسية. وأمارة تحقق هذه السعادة عنده أن يكون موزونًا بميزان الشرع والعقل، وهو لهذا في المصدر الذي يصدر عنه، يدعو إلى الاستقلال وعدم الاستقلال، هو ديني وعقلي.

ويشرح الغزالي إمكان تحقق هذه الغاية بأسلوبه المقنع الذي

اعتاده وهو أسلوب التشبيه والتنظير، فيقول: «وإذا كانت النفس بالعادة تستلذ الباطلَ وتميل إليه وإلى القبائح، فكيف لا تستلذ الحقَّ لو رُدَّتْ إليه والتزمت المواظبة عليه، بل ميل النفس إلى هذه الأمور الشنيعة خارج عن الطبع، يضاهي الميل إلى أكل الطين، فقد يغلب على بعض الناس ذلك بالعادة، فأمَّا ميله إلى الحكمة وحب الله ومعرفته وعبادته، فهو كالميل إلى الطعام والشراب، فإنه مقتضى طبع القلب فإنه أمر رباني، وميله إلى مقتضيات الشهوة غريب من ذاته، وعارض على طبعه، وإنما غذاء القلب: الحكمة والمعرفة، وحب الله عز وجل...».

إلى هنا وقفنا على الغزالي الفيلسوف في أخلاقه في صورة إجمالية وحددنا مذهبه بأنه يسعى إلى وضع سعادة الإنسان النفسية كغاية للعمل الخلقي، وأنه يعتمد على مصدرين متقابلين فيما رأى هنا وهناك في تحديد الفضيلة، والوسيلة إلى تحصيلها، لم يتخلَّ عن ضروب العبادة في الإسلام، كما لم يغمط شأن الفكر الأفلاطوني والأرسطي في دعائم المذهب الخلقي عنده: وهو قائم الآن على الفضيلة والوسيلة والغاية.

٤- الغزالي كمتصوف في أخلاقه:

لم يفترق الغزالي المتصوف في أخلاقه عن الغزالي الفيلسوف الأخلاقي في اعتبار الدين كمصدر لآرائه الأخلاقية هنا عندما مال إلى التصوف وجنح عن الفكر الفلسفي بقي اعتبار الدين عنده كما هو، والذي تغير في الاعتبار والنظر هو العقل هجره هنا، واستعاض عنه بالإلهام الصوفي، ولعل منهجه في البحث الأخلاقي كله سار

على منهج الفلاسفة الإسلاميين قبله كالفارابي وابن سينا، وهو الابتداء بالمنطق والاعتماد عليه عند الدخول في البحث، حتى إذا قارب هذا البحث الانتهاء، أغفل المنطق والعقل وحل محله ذلك الإلهام أساس التصوف ودعامته.

هنا في الجانب الصوفي في أخلاق الغزالي يكاد يقصر بحثه على الإلهام ونتائجه ومقدماته، ومعنى ذلك أنه بجانب الدين يضع الإلهام: أما الحديث عن الفضيلة وحدودها، وغاية العمل الخلقي، فإن تعرض له تعرض بالبحث لا بالتغيير والمخالفة عن ذي قبل.

(أ) اهتم بالإلهام فقال: «اعلم أن من انكشف له شيء ولو الشيء اليسير بطريق الإلهام والوقوع في القلب من حيث لا يدري، فقد صار عارفًا بصحة الطريق، ومن لم يدرك ذلك من نفسه قط فينبغي أن يؤمن به، فإن درجة المعرفة به عزيزة جدًا، ويشهد لذلك شواهد الشرع والتجارب والحكايات. أما الشواهد فقوله تعالى:

﴿ وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَا ﴾

(العنكبوت: ٦٩)

فكل حكمة تظهر من القلب بالمواظبة على العبادة من غير تعلم، فهو بطريق الكشف والإلهام، وقيل: «من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم، ووفقه فيما يعمل، حتى يستوجب الجنة، ومن لم يعمل بما يعلم تاه فيما يعلم، ولم يوفق فيما يعمل، حتى يستوجب النار» وقال تعالى:

﴿ وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّهُۥ مَخۡرَجٗا ﴾

(الطلاق: ٢)

أي: مخرجًا من الإشكالات والشُّبَه.

﴿ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ ﴾

(الطلاق: ٣)

يعلّمه علمًا من غير تعلم، ويفطنه من غير تجربة»، وروى الحسنُ عن رسول الله ﷺ أنه قال: «العلم علمان، علم في القلب فذاك هو العلم النافع» [مصنف ابن أبي شيبة] وسئل بعض العلماء عن العلم الباطن ما هو؟ فقال: «هو سر من أسرار الله تعالى، يقذفه الله تعالى في قلوب أحبائه، لم يُطلِعْ عليه ملكًا ولا بشرًا».

(ب) وبعد أن حدد الإلهام على هذا النحو وبيَّن أنه علمٌ بدون تعلم يقع في القلب من حيث لا يدري صاحبه، وأنه لذلك مغاير للعلم المكتسب، وهو الذي يحصله الإنسان عن طريق عقله وحواسه - بعد ذلك دلَّل على وقوعه وعلى أنه حقيقة لا تُنكَر، وأن الوحي الذي هو الشرعُ مؤيِّدٌ له وشاهدٌ عليه على نحو ما فسر بعض آيات القرآن الكريم، وحديث الرسول عليه الصلاة والسلام.

ثم أوضح أن السبيل إليه هو رياضة النفس ومجاهدتها وورعها وتقواها، والسبيل إلى التعليم اللدنّيّ:

﴿ وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ﴾

(الكهف: ٦٥)

المجاهدة والورع والإعراض عن شهوات الدنيا، وقال بعض العلماء: «يدُ الله على أفواه الحكماء لا ينطقون إلا بما هيَّأ الله لهم من الحق». وقال آخر: «لو شئت لقلت إن الله يطلع الخاشعين على بعض سره».

والغزالي هنا في أخلاقه الصوفية يمعن في المجاهدة ورياضة النفس، والإعراض عن الدنيا، والقسم الثاني من القسمين الرئيسيين لكتابه (إحياء علوم الدين) خصَّصه، فهذا الجانب خصصه لما يجب أن يكون عليه الذي يجاهد نفسه ويروّضها، حتى يصفو قلبه ويقذف فيه من حيث لا يدري بنور الكشف والإلهام.

وهذا الذي يجب أن يكون عليه مجاهد النفس في نظر الغزالي أمران:

(١) الأمر الأول: أن يتخلى عن الدنيا ومباهجها تمامًا. ويصور ذلك فيما كتبه عن ذم الدنيا، وذم المال والبخل، وذم الجاه والرياء.

(٢) الأمر الثاني: أن يسعى إلى الفقر والزهد، ومراقبة النفس ومحاسبتها والتفكير في ذات الله سبحانه وتعالى، وتذكر الموت، وسمى الجانب الأول بالمهلكات، وسمى الثاني بالمنجيات.

وبيَّن في كثير من الوضوح والتفصيل الطريق العملي لكل صفة يجب أن يتخلى عنها المجاهد، وكل صفة أخرى يجب أن يسعى إليها المجاهد مما يدل على عمق صلته بالحياة، وكثرة تجاربه فيها، وسعة فهمه للنفس وأحوالها وعاداتها.

وبعض الطرق التي يشير بها الغزالي لتحقيق مجاهدة النفس ورياضتها لو يشار به اليوم لعُدَّ غريبًا غير مفهوم: فمثلًا يشير على من عنده مال، والمال مطلوبٌ التخلي عنه، أن يدفع به

إلى الخيرات، وعلى من هو متكبر أن يخرج للأسواق والأماكن العامة للسؤال، يطلب من صاحب المال أن يتخلى عنه، ويطلب من المتكبر أن يتسول حتى تتحقق عنده مجاهدة النفس وحتى ترتاض نفسه، فيصفو قلبه ويعد عندئذ للإلهام والكشف يقول: «فإن رأى الشيخ مع المريد -المريد طالب المجاهدة، والشيخ هو موجهه- مالاً فاضلًا عن قدرة ضرورته أخذه منه وصرفه إلى الخيرات، وفرغ قلبه منه حتى لا يلتفت إليه، وإن رأى الرعونة والكبر وعزة النفس غالبة عليه فيأمره أن يخرج إلى الأسواق للسؤال، فإن عزة النفس والرياسة لا تنكسر إلا بالذل، ولا ذل أعظم من ذل السؤال، فيكلفه بالمواظبة على ذلك مدةً حتى ينكسر كبره وعزة نفسه، فإن الكبر من الأمراض المهلكة.

كما قد يوجب على الإنسان الذي اعتاد النظافة وشغل بها والتفت إليها أن يمارس أعمال النظافة في دورات المياه أو في المطبخ أو فيما شاكل ذلك. يقول: وإن رأى -الشيخ- الغالب عليه النظافة في البدن، ورأى قلبه مائلًا إلى ذلك فرحًا به ملتفتًا إليه، استخدمه في تعهد بيت الماء وتنظيفه، وكنس المواضع القذرة وملازمته المطبخ حتى تتشوش عليه رعونته في النظافة.

ولكن من الوجهة النفسية في تكوين العادات -والرياضة وسيلة لتكوين العادة- ما يشير به الغزالي سليم كل السلامة. فمن يرد أن يقلع عن التدخين فلا ينتظر حتى ينتهي من تدخين ما يملكه بل عليه في الحال أن يتخلى عنه، ومن يرد السير كوسيلة لتخفيف سمنته فلا ينتظر حتى يرصف الطريق أو

تظلله الأشجار، بل عليه أن يتحمل مشقة السير ليصل إلى غايته، وهكذا..

(جـ) الأمر الثالث: الذي تحدث عنه هنا في أخلاقه الصوفية بعد حديثه عن طبيعة الإلهام ووسيلته من الرياضة والمجاهدة، على نحو ما ذكر من وجوب التخلّي عن المهلكات والسعي إلى المنجيات - هو نتائج الإلهام والكشف. وهو في هذا يعرض لانكشاف الوجود على حقيقته للإنسان، ثم ما يمكن للإنسان عندئذ أن يعرفه من الأسرار التي تغيب على غيره ممن لم يصل إلى هذه الدرجة من الكشف والتجلي وهذه الأسرار هي ما يعبر عنه بالكرامات، إذا تحدث عنها صاحب الكشف ووقعت في هذا الوجود.

والإنسان إذا وصل إلى درجة الكشف وتجلَّتْ له ذاتُ الله سبحانه وتعالى عندئذ تتم سعادته، وتتحقق متعته، والسعادة التي وعد الله بها المتقين هي المعرفة والتوحيد. والمعرفة هي معرفة الربوبية المحيطة بكل الموجودات؛ إذ ليس في الوجود شيء سوى الله تعالى وأفعاله، والكون كله من أفعاله، فما يتجلّى من ذلك للقلب هو الجنة بعينها عند قوم، وهو سبب استحقاق الجنة عند أهل الحق وتكون سعة نصيب الإنسان من الجنة بحسب سعة معرفته، وبمقدار ما يتجلّى له من الله وصفاته وأفعاله.

والآن عند الغزالي: الناس في المعرفة والإيمان ثلاثة أصناف: «إن المعرفة والإيمان ثلاث مراتب، المرتبة الأولى: إيمان العوام

وهو إيمـان التقليد المحض، والثانية: إيمـان المتكلمين وهو ممزوج بنوع اسـتدلال، ودرجته قريبة من درجـة إيمان العوام، والثالثة: إيمان العارفين وهو المشاهد بنور اليقين...»، وينقل ابـن خلدون عـن الغزالي: «إن هذا الكشـف لا يكـون صحيحًا كامـلًا عنـده، إلا إذا كان ناشـئًا عـن الاسـتقامة -العبادة- لأن الكشـف قد يحصل لصاحب الجوع والخلوة وإن لم تكن هناك اسـتقامة كالسـحرة وغيرهم من المرتاضين، وليـس مرادُنا إلا الكشـفَ الناشئَ عن الاسـتقامة. ومثاله: أن المرآة الصقيلة إذا كانت محدبـة أو مقعرة وحوذي بها جهة المرئي فإنه يتشـكل فيها معوجًا على غير صورته، وإن كانت مسـطحة تشـكل فيها المرئـي صحيحًا، فالاسـتقامة للنفس كالانبسـاط للمرآة فيما ينطبع فيها من الأحوال.

إلى هنا انتهى الغزالي في أخلاقه الفلسفية والصوفية.

٥- الغزالي كما أرى:

أما بعد: فالغزالي في أخلاقه أولًا وأخيرًا، فيلسوفًا ومتصوفًا إن فتشـنا عـن (محورٍ) ترتكـز عليه نظرتُـه الأخلاقية، ويدور حوله كلُّ ما كتبه باسـم الأخلاق أو علم الوجدان أو علم الباطن - لوجدنـا هذا (المحـور) في مجاهدة النفـس ورياضة الروح، ولوجدنا أن هذا (المحور) يسـبقه أساس هو تمهيد له، وتعقبه غاية هي نتيجة له. أما الأسـاس فخطوتان: العبادة والاستقامة. وذلـك بالعمل بما جاء في الشـرع من كتاب وسـنة من جانب، ثـم الحـرص علـى تنحيـة العوائق في سـبيل صفـاء النفس من

مال وجـاه، مع الحرص أيضًا على تحصيـل المنجيات من زهد ومحاسبة للنفس ومراقبة لها وتفكّر في ذات الله وتذكر للموت، من جانب آخر.

وأما الغاية في صفاء النفس والقلب وعند صفاء القلب يتجلى للإنسـان الوجود على حقيقتـه، وحقيقة الوجود هـي الربوبية وآثارها فالوجود ليس إلا الله تعالى وأفعاله. وعندما تصل معرفة الإنسـان إلى هذه الدرجة تتمتع نفسـه وتقيم على متعتها هذه، لأن ذلك هو النهاية.

استخدم بعد ذلك الشروح النفسية للفكر الإغريقي، استعان بتجاربه في الحياة وخبرته في جاهها وعرضها، فسّر بعض آيات القـرآن على وجه خـاص، اعتمد على بعـض أحاديث لم يحقق سـندها، كل ذلك أتى به لتوضيح فكرتـه وليقنع بمنهجه، أنه صاحـب مذهب أخلاقـي، أملَتْه عليه ظروف الحيـاة التي عاش فيهـا. عـاش في الكفـاح والخصومـة، وعاش في جـاه الحظوة والإمامـة، ولكنه رأى الناس متهالكين على جاه الدنيا وعرضها أكثـر من إيمانهم بقيمة المبادئ والفضائـل. وبما أنه قد عاش في حظوة السـلطان، وفي إمامة العلـم والمعرفة، وخبر ما لهذه وتلـك، هالـه أن يرى تهافـت الناس علـى ذلك تاركيـن القيم الحقيقيـة وهي قيم المبـادئ والفضائل. والمبـادئ والفضائل وراء الجاه والمال، ووراء جاه السـلطان وجـاه العلم. وراء المال والاعتمـاد عليه. هي في ذات الإنسـان، هي في الاسـتغناء عما

يُذِلـه، ويحركه ذات اليمين والشـمال، هي فـي التزام النفس، عدم التعلق بالدنيا.

لهـذا قام مذهبه على عدم التعلـق بالدنيا، واضطر بعد ذلك لأن يوضح كيف لا يتعلق الإنسان بالدنيا وهو فيها، كما اضطر لأن يبيّن كيف يستعيض عن لذة الدنيا بلذة أخرى هي أبقى، إن قاوم تعلقه بالدنيا وانتصر على إغرائها وتلك هي: لذة انكشاف عالم الربوبية له.

الغزالي في مذهبـه الأخلاقي متجاوب مع تطوره، ومتجاوب مع حياته وصدى لأحاسيسـه التي كوَّنها عن جماعته في وقته. رأى أن المنهـج الذي وضعه لسـلوك الإنسـان هو المنهج الذي يجنبـه الذلة فـي الحياة، والتـردد بين مغرياتهـا ومفاتنها، هو الذي يجنبه الشـعور باللـذة المؤقتة –وهي لـذة الدنيا– والألم بعد ذلك عند فقدهـا. الغزالي في مذهبه الأخلاقي قوَّم (إرادة) الإنسـان وجعلها هي الإنسـان نفسـه، فعندما يطلـب مجاهدة النفـس، يطلب أن تسـتخدم إرادة الإنسـان وأن يكون موضوع استخدامها هو ذاته ونفسه.

الغزالـي بعد ذلك لم يشـأ أن يجـاري الناسَ في مباشـرتهم للعبـادة على النحو الذي يباشـرونها عليه فـي وقته، بل أراد أن يباشرها على نمط آخر، أراد أن يباشرها على نمط يجعل لها أثرًا على قلبـه. «وإنما مراد الطاعات كلها وأعمال الجوارح تصفية القلب وتزكيته وجـلاؤه» –كما يقول في كتاب الإحياء– وهذا النحـو من ممارسـة العبادة في وقته لم يكن موجـودًا، بل الذي

كان موجـودًا أداء العبادة وفقًـا للأجزاء والامتثال من نظر الفقه والفقهـاء ؛ لذلـك بحث الصلة بيـن أنواع العبـادة وآثارها على النفس ، وسـأل عن نتائجها في تطهير القلب ، وعُني بمحاسـبة النفس على ذلك .

عِيبَ على الغزالي في مذهبه الأخلاقي أنه:

(١) أفرط في طلب مجاهدة النفس ورياضتها وفيما اشترطه لذلك من ترك الدنيا كليةً .

(٢) وبلـغ فـي آثـار الرياضـة النفسـية وحـال الكشـف والمشاهدة .

عِيبَ عليه ذلك من وجهة نظر الإِسـلام ؛ لأن الإِسلام وإن لم يجعل الدنيا هدف الإِنسان ، لكنه طلب الاستعانةَ بها في تحقيق غايته الأخيرة . بل جعلها محلَّ اختبار المؤمن ، وذلك معناه عدم الانصراف عنها تمامًا ، وإلا لما تحقق الاختبار والامتحان بها .

وكذلـك المبالغـة فـي آثـار الرياضة النفسـية من الكشـف والمشـاهدة قد تجر إلى إحداث الفتنة وانقسـام الجماعة ، لأنه ليـس بمأمون أن يحتـرف بعض أدعياء الرياضة والكشـف بما يسمونه أسرار الهيئة . وذلك أمر لا ضابط له . . .

***

إن الغزالي تتجلى أصالتـه الفكرية واعتداله في المزاج فيما كتبـه في الفقـه وأصول الفقه ، ويتجلى جدلـه وقوته في الحجة والخصومـة العقلية فيما واجه به الفلاسـفةَ مـن نقدٍ لما رأوه أو قبلـوه عن غيرهـم ، وتتجلى سـعة اطلاعه ووقوفـه على أحوال

النفس للأفـراد والجماهير ومعرفته بأسـلوب الإقناع، وخاصة في فن التمثيل والتشـبيه، فيما كتبه لترغيـب الناس في الزهد ومجاهدة النفس.

لـولا سـلبية الغزالـي العنيفـة في مذهبـه الأخلاقـي لطالبْنا بتطبيقـه في حياتنا الراهنة حيث سـادت المادية، واكتسـحت العالـم موجتهـا الطاغية، وأحدثـت من القلـق والاضطراب ما ندرك في كل مكان آثاره.

نحن أفرادًا وشـعوبًا وجماعات في حاجة إلى رياضة النفس، وصفاء القلب لنكون إخوانًا متحابين نقدر الـمُثُل لذات الـمُثُل، والإنسـانية لمـا فيها من معانٍ فاضلة، ولكن في أسـلوب أخفّ مما فرضه الغزالي على نفسه ومريديه.

والله الموفق، وهو المستعان.

الفهرس